چاپ چهارم

# از برهان تا عرفان

شرح براهین صدیقین و حرکت جوهری

اصغر طاهرزاده


بسم الله الرحمن الرحیم

# از برهان تا عرفان

نویسنده:

اصغر طاهرزاده

ناشر چاپی:

لب المیزان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

# از برهان تا عرفان

## مشخصات کتاب

سرشناسه : طاهرزاده، اصغر، ۱۳۳۰ -

عنوان و نام پدیدآور : از برهان تا عرفان/ اصغر طاهرزاده؛ به سفارش گروه فرهنگی المیزان.

مشخصات نشر : اصفهان: لب المیزان، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری : [۱۱۹] ص.

شابک : ۸۰۰۰ ریال : ۹۷۸-۹۶۴-۹۶۳۸۹-۸-۰ ؛ ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ دوم)

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (برون سپاری)

یادداشت : چاپ دوم: ۱۳۸۷.

یادداشت : عنوان روی جلد: از برهان تا عرفان: شرح براهین صدیقین و حرکت جوهری.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۱۱۹]؛ همچنین به صورت زیرنویس.

عنوان روی جلد : از برهان تا عرفان: شرح براهین صدیقین و حرکت جوهری.

موضوع : حرکت جوهری

موضوع : فلسفه اسلامی

شناسه افزوده : گروه فرهنگی المیزان

رده بندی کنگره : BBR۵۵ /ح۴۳ ط۲ ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۵-۷۵۸۲

ص: ۱

## اشاره

از برهان تا عرفان

اصغر طاهرزاده

۱۳۸۵

## فهرست مطالب

ص: ۴

ص: ۵

## مقدمه ناشر

باسمه تعالی

مسلم برهان صدیقین و برهان حرکت جوهری، در عالَم عقل و استدلال از زیباترین نمودهای عقل بشری برای نشان دادن معلولیت عالم خلق و علیّت حضرت رب العالمین است. عظمت این دو برهان صرفاً در اثبات خدا برای عالَم نیست، بلکه عظمت آن ها در وسعت و دقت آن جهان بینی است که در اختیار انسان می گذارد.

کتاب حاضر؛ حاصل بیش از بیست سال تدریس استادطاهرزاده در موضوع برهان صدیقین و حرکت جوهری است که ایشان در طی تدریس خود با روش های ابتکاری و تقسیم بندی های قابل توجه، این دو برهان را برای اهل تفکر هر چه بیشتر قابل فهم نموده است. از همه مهم تر در روش استاد، کاربردی کردن و ملموس نمودنِ برهان و نتایج آن است و همین بود که ما را بر آن داشت که این مجموعه را در اختیار علاقه مندان به این نوع بحث ها قرار دهیم.

در زنـدگی دینی و تفکر مـذهبی، انسان احساس می کند هر موقع بخواهد در متون دینی اعم از قرآن و روایات قدمی عمیق و همراه با تفکر بردارد، سخت نیاز دارد از نورانیتی که در اثر براهین فوق به دست می آید، مدد گیرد.

به عنوان مثال؛ بارها انسان در قرآن با آیه هایی مثل «وَ لِلّهِ مُلْکُ السَّمَواتِ وَ الاَرْضِ وَ اِلَی اللهِ الْمَصِیرُ»(1) روبه رو می شود و از نظر معنی ظاهری می فهمـد که آیه می خواهـد بفرماید؛ مالکیت آسـمان و زمین از خدا است. ولی اگر بفهمیم این مالکیت به چه نحوه ای است، می توانیم نتیجه ای را که از آوردن این آیه در رابطه بـا آیـات قبل و بعـد از آن حاصل می شود، به دسـت آوریم. و مسـلّم باید انسان از قبل فکر کرده باشد که اگر خداوند خالق و هستی بخش آسمان ها و زمین است و بین خداوند و مخلوقـاتش، رابطه هستی بخشـی در میـان است و در این صورت است که مخلوق، تجلّی خـالق می شود و دیگر رابطه عـالَم با خالقِ عالَم، مثل رابطه فرزنـد و مادر نخواهد بود. پس از فهم این نکته است که نحوه حضور خالق عالَم در عالَم را می فهمیم و با داشـتن این تفکر متوجه می شویم که خداوند می خواهد تصـرف مطلق خود را در عالم به ما گوشزد نماید وگرنه چنانچه ما تصور صـحیحی از نوع رابطه خداوند با مخلوقاتش نداشته باشیم چگونه می توانیم از تذکر خداوند در آیه فوق، رابطه تصرف مطلقش نسبت به مخلوقات را متذکر شویم.



---

۱- سوره نور، آیه ۴۲.

مثال فوق روشن می کند تفکراتی که در اثر براهین صدیقین و حرکت جوهری برای انسان حاصل می شود، بسیار در فهم آیات و روایات به او کمک می کند و اساساً صاحب قرآن و روایات همواره ما را در فهم سخنانشان دعوت به تفکر کرده اند، و براهین فوق، تفکر انسان را در موضوعِ رابطه بین خالق و مخلوق قوت می بخشد. ما نتیجه را به خود عزیزانِ خواننده واگذار می کنیم و از ذکر نمونه های بیشتر در مورد تأثیر براهین صدیقین و حرکت جوهری در فهم متون دینی و نگاه عرفانی خودداری می کنیم، گرچه در مورد نتایج برهان حرکت جوهری می توان نمونه های بسیار قابل توجهی ارائه داد که إن شاءالله با دقت بر روی برهان مذکور خود شاهد آن خواهید بود.

علت دیگری که موجب تشویق در انتشار این اثر شد؛ یکی تقاضای خود دوستان طالب این مباحث بود و دیگر همان نکته دقیقی است که استاد در مقدمه خود مطرح کرده اند و آن، رابط و پل بودن براهین مذکور بین فلسفه و عرفان است. به طوری که هر انسانِ صاحب نظری به راحتی می پذیرد، نگاه و منظری که در اثر براهین صدیقین و حرکت جوهری برای انسان حاصل می شود بسیار در نگاه عرفانی به عالم و پذیرش شهودات عرفانی عرفا مؤثر خواهد بود و عملاً کارکردن بر روی این دو برهان علاوه بر این که یک نوع تعقل است، یک نحوه سلوک معنوی می باشد. إن شاءالله

انتشارات لُبِّ المیزان

## مقدمه نویسنده

### اشاره

باسمه تعالی

### شرایط مقدماتی تحقق مکتب فلسفی حکمت متعالیه

۱- در پایان قرن ششم، هر یک از «عرفان» و «فلسفه» و «کلام» در فرهنگ اسلامی، راهی را پیموده بودند که امکان ادغام آن سه را در آن زمان فراهم کرده بود. فلسفه مشائیِ ابن سینا جای خود را به فلسفه اشراقی سهروردی داده بود. کلام ظاهریِ اشاعره اولیه، جای خویش را به روح اشراقی کلام غزالی و فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی سپرده بود، و سرانجام مقدمات لازم جهت پیدایی یک نظام منسجم نظری برای عرفان در جهان اسلام فراهم شد که شیخِ اکبر محی الدین بن عربی اندلسی (متولد۵۶۹) آن را محقق کرد و ظهور تفکر ابن عربی در عرفان، عامل طلوع مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا«رحمه الله علیه» در فلسفه شد. ملاصدرا«رحمه الله علیه»

حدود سال های ۹۷۹ در شیراز متولد و در سال ۱۰۵۰ در بصره در برگشت از هفتمین سفر زیارت بیت الله الحرام به رحمت ایزدی پیوست.

ملاصدرا«رحمه الله علیه» مسلّم یکی از بزرگترین فلاسفه اسلام است. چهارصد سال است که افکار او درخشندگی خاصی به محافل علمی جهان اسلام بخشیده و می رود که روز به روز نقش آفرین تر از گذشته، جهان تفکر بشری را متوجه خود گرداند، به طوری که متفکران جهان، تمدن آینده را تمدنی می دانند که در مکتب تشیع و با پشتوانه فلسفی ملاصدرا«رحمه الله علیه» ظهور خواهد کرد.

۲- خصوصیات حکمت متعالیه: فلسفه حکمت متعالیه توانسته است پیام های وَحی را در کنار عرفان اسلامی به زبان استدلال ارائه دهد و عظمت ملاصدرا در همین کار است و لذا است که می توان گفت: فلسفه از طریق حکمت متعالیه بسیار به دین نزدیک شده است و این جاست که ملاحظه می کنید فقیه دین شناسی چون امام خمینی«رحمه الله علیه» در مورد ملاصدرا«رحمه الله علیه» می گوید: «ملاصدرا! وَ ما اَدْرئکَ مَاالْمُلاصدرا، اومشکلاتی را که بوعلی به حل آن در بحث معاد موفق نشده بود، حل کرده است».(۱) و یا از قول علامه طباطبایی«رحمه الله علیه» نقل شده که گفته اند: «همه ما بر سر سفره ای هستیم که مرحوم آخوند پهن کرده اند» - منظور از «آخوند» در فلسفه، ملاصدرا«رحمه الله علیه» است- خود ملاصدرا نیز معتقد است «عقل و شرع» در همه قضایای فلسفی به هم می رسند و در اسفار اربعه می گوید: «از شریعت حقه الهی به دور است که احکام آن مصدر معارف یقینیِ



---

۱- «تفسیر دعای سحر»، ترجمه سیداحمد فهری، ص «یا».

ضروری نباشد»(۱)

و یا در رساله سه اصل می گوید: «وای به حال فلسفه ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد»(۲)

به طوری که شهیدمطهری«رحمه الله علیه» معتقد است «با ملاصدرا«ره» نُه قرن حکمت اسلامی به مرحله ای از کمال رسید که حقایق فلسفه استدلالی و ذوقی و وَحی آسمانی در یک نظرِ وسیع و کلی در باره جهان با هم امتزاج یافت... کوشش ملاصدرا«رحمه الله علیه» بیش از هر چیز در امتزاج و ایجاد هماهنگی بین دین و خصوصاً تعالیم شیعه و فلسفه بود، او سرانجام موفق شد نهضتی را که از «کِندی» برای پیدایش این هماهنگی آغاز شده بود به ثمر رساند و نشان دهد که چگونه روش استدلال و ذوقی و اشراقی، و آن چه از راه وحی به دست انسان رسیده است، بالاخره به یک حقیقت منجر می شود».(۳) و علت موفقیت این روحانی بزرگ را در این امر باید علاوه بر دقت عقلی فوق العاده او ، در مجاهدات شرعیه و پیروی دقیق او از شریعت محمدی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام دانست.

۳- می توان گفت ملاصدرا«رحمه الله علیه» با طرح برهان صدیقین و برهان حرکت جوهری، توانسته است اوج شخصیت عقلی و معنوی خود را برای همیشه تاریخ به اثبات برساند و اندیشمندان جهان را وامدار خود نماید. ما معتقدیم این دو برهان پلی است بین عقل و قلب و به عبارتی؛ سیری است از برهان به سوی عرفان، و از همین منظر بر اهل تحقیق در عرفان لازم



---

۱- «یادواره ملاصدرا«رحمه الله علیه»» نهضت زنان مسلمان، دفتر ۴۷، ص ۱۲.

۲- همان، ص ۱۳.

۳- همان، ص ۲۶.

است با دقت در این دو برهان، نقیصه گرفتارشدن در وَهم را از خود جدا کنند و از این طریق به عمق سخنان عرفا و در نهایت سخن ائمه معصومین علیهم السلام راحت تر دست بیابند. إن شاءالله

۴- خدمت خوانندگان عزیز تأکید می کنم که مطالب این کتاب هرگز شما را از مطالب عالی و اندیشه عمیق ملاصدرا«رحمه الله علیه» در امر برهان صدیقین و حرکت جوهری بی نیاز نمی کند، بلکه اگر مایل هستید که عمیقاً در این موضوعات تحقیق کنید، این مباحث إن شاءالله می تواند شروع خوبی باشد.

بنده کاری که در خور توجه باشد انجام نداده ام، الاّ این که سعی کرده ام مطالب را به نحوی که فهم آن آسان باشد دسته بندی کنم و یا به صورت سؤال و جواب در آورم تا خواننده محترم زودتر به منظور اصلی بحث منتقل شود.

طاهرزاده

ص: ۱۴

## برهان صدیقین

### اشاره

ص: ۱۵

بسم الله الرحمن الرحیم

فیلسوفان الهی هرکدام برای اثبات وجود خداوند براهینی را مطرح نموده اند که هر برهان بنا به زاویه ای که بر وجود لایزال حضرت حق می گشاید، علاوه بر اثبات وجود خداوند، ما را متوجه نحوه ای از حضور خاص حضرت حق در هستی می کند و برهان صدّیقین از جهت نکته دوم، یعنی توجه به کمالات عالیه حضرت حق، یکی از بهترین براهین است و ملاصدرا«رحمه الله علیه» آن فیلسوف الهی به نحوی که در ذیل ملاحظه خواهید کرد، طراح آن است.

برای راحت تر آموختن این برهان، مباحث برهان صدیقین را به صورت شماره بندی شده در ۱۲ بند به قرار زیر مطرح می نماییم:

## ۱- ادعای برهان

این برهان مدّعی است برای اثبات وجود خداوند نیاز به هیچ مقدمه ای نیست و می توان از خود خدا، متوجه خدا شد و به همین دلیل این برهان، صدیقین نامیده شده است، چرا که صدیقین یعنی آن عده از مؤمنین که برای ارتباط با خدا از هیچ واسطه ای استفاده نکرده و از آثار خدا متوجه

ص: ۱۷

خدا نشده اند. مثل این که از طریق خود نور، متوجه نور می شویم. چنان که حضرت سجاد علیه السلام در دعای ابوحمزه به خدا عرض می کنند:

«بِکَ عَرَفْتُکَ، وَ اَنْتَ دَلَلْتَنِی علَیْکَ» به تو و از طریق تو، تو را شناختم و تو خودت رهنمودی مرا بر خودت.

قرآن می فرماید: «اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهید»(۱) یعنی آیا پروردگار تو کافی نیست که او مشهود هرچیزی است. یعنی هرچیزی را که بخواهید بشناسید، مشهود قبلی شما «الله» خواهد بود و آن چیز بعد از شهود حضرت «الله» مشهود شما قرار می گیرد. به عنوان مثال هرگاه در عالم محسوسات بخواهیم چیزی را ببینیم اول نور را می بینیم سپس، آن چیز مورد مشاهده ما قرار می گیرد. در نتیجه بر اساس برهان صدیقین برای پی بردن به خدا به هیچ مقدمه ای نیاز نداریم.(۲)

ص: ۱۸

---

۱- سوره فصلت، آیه ۵۳.

۲- ملاصدرا«رحمه الله علیه» در ابتدای فصل اول، موقف اول، از جلد ۶ اسفار، در رابطه با برهان صدیقین می فرماید: وَاعْلَمْ انَّ الطّرق اِلی الله کثیره لانّه ذوفضائل و جهات کثیره، «وَ لکلٍّ وِجْهَهٌ هُوَ مُوَلِّیهَا» لکن بعضها اَوثق وَ اَشْرَف و اَنْوَر من بعض، و اَسدالبراهین و اَشرفها الیه هوالّذی لا یکون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقه، فیکون الطّریق اِلی المقصود هو عین المقصود و هو سبیل «الصّدیقین» الّذین یستشهدون به «تعالی» علیه، ثمّ یستشهدون بذاته علی صفاته و بصفاته علی افعاله. یعنی؛ راه های رسیدن به خدا زیاد است، زیرا که پروردگار دارای فضائل و جهات کثیره ای است و برای هر متفکری جهتی است که خدای تعالی آن جهت را به او می دهد. لکن بعضی از راه ها قابل اعتمادتر و برتر و نورانی تر از راه های دیگر است، محکم ترین و برترین برهان، برهانی است که در آن حدّ وسط، غیر از واجب نباشد، که در آن صورت راه به سوی مقصود است و این طریق «صدیقین» است که آن ها از خود خداوند متوجه خداوند شده اند (اول با تأمل در حقیقت هستی پی به الله می برند سپس بعد از پی بردن به ذات واجب بر صفات و آنگاه از صفات واجب بر افعال واجب یکی پس از دیگری استشهاد می کنند). سپس در رابطه با اصل برهان می فرماید: و ذلک لانّ الرّبانیین یَنْظُرونَ اِلی الوجود و یحققونه و یعلمون انّه اصل کلّ شیءٍ ثمّ یصلون بالنّظر اِلیه اِلی انّه بحسب اصل حقیقته واجب الوجود، و اما الامکان و الحاجه و المعلولیه و غیر ذلک فَاِنّما یلحقه لا لِاَجْل حقیقته بماهی حقیقته، بل لِاَجْل نقائص و اعدام خارجِه عَن اصل حقیقته، ثُمّ بالنّظر فی ما یلزم الوجوب او الامکان یصِلونَ اِلی توحید ذاته و صفاته و من صفاته اِلی کیفیه افعاله و آثاره، و هذه طریقه الانبیاء کما فی قوله تعالی «قل هذه سبیلی ادعو الی الله علی بصیره». یعنی؛ آنان که متعلق به عالَم ربوبیت اند و فکرشان ربّانی است. ابتدا در «وجود» نظر می کنند که آیا هستی اصل است یا نه، بررسی می کنند که هستی متحقق و ثابت است و بقیه اشیاء به وسیله آن، تحقق و هستی دارند، سپس می بینند حقیقت هستی ذاتاً و به حسب حقیقتش، واجب الوجود است، و صفاتی مثل امکان و حاجت و معلولیت که به وجود نسبت داده می شود به جهت اصل و حقیقت وجود نیست، بلکه به جهت نقص هایی است که خارج از اصل و حقیقت وجود است. سپس با نظر در لازمه وجوب و امکان، و این که لازمه وجوب تمامیت است و نقص در واجب نیست، به این نتیجه می رسند که واجب تعالی در ذات یا صفت شریک ندارد. می فرماید: این طریقه، طریقه انبیاء است، به طوری که خداوند به پیامبر خود«صلوات الله علیه وآله» می فرماید: بگو این راه من است که از سر بصیرت و بینایی و بدون نظر به غیر، به سوی «الله» می

خوانم.

## ۲- تفاوت علت حقیقی با علت مُعِدّه

دومین نکته ای که برای متوجه شدن مقصد برهان صدیقین باید عرض شود، فرق علت حقیقی با علت مُعِدِّه است، چرا که در تعریف علت حقیقی گفته می شود، وجود معلول توسط علت صادر می شود، ولی در علت مُعِدّه، علت به واقع وجود معلول را سبب نمی شود، بلکه علت؛ عامل حرکت و یا شکل دهی معلول است و نه ایجاد کننده معلول.

ص: ۱۹

علت مُعِدّه مثل بنّا در ایجاد ساختمان است که در واقع شخص بنّا، وجود ساختمان را به ساختمان نداده، بلکه آجر و گچ و سیمان را ترکیب کرده و به حرکت در آورده است، یا مثل پدر و مادر در به وجودآمدن فرزند که «وجودِ» بدن فرزند را به او نداده اند، بلکه بدنِ پدر و مادر شرایطی شده تا غذاهایی را که آن دو خورده اند در مسیر پدیدآمدن بدن فرزند قرار گیرد.

پس نباید علت معدّه را علت حقیقی پنداشت. چون علت حقیقی، علتی است که وجود معلول را به آن می دهد. در بحث های آینده ثابت خواهد شد که علاوه بر «علت معدّه» در عالَم، «علت حقیقی» نیز هست به طوری که وجود همه پدیده ها از طریق وجوددهیِ علت حقیقی، موجود می شود. در طرح زیر به تفاوت بین آن دو علت توجه فرمایید:

علّت

حقیقی: علتی است که وجود و هستی معلول را

می دهد. مثل هستی مطلق که وجود سایر پدیده ها، همه پرتو اوست و برهان صدیقین در

صدد اثبات آن است

مُعِدّه: عبارت است از آن شرایطی که در آن

شرایط، علت حقیقی، معلول را وجود می دهد، مثل بدن مادر که شرایط به وجودآمدن بدن

فرزند است، نه علت وجود بدن فرزند.

پس از ذکر دو نکته فوق، در نکته سوم، اصل برهان به صورتی که ملاحظه می فرمایید طرح می شود و سپس در صفحات بعد، بندبندِ آن مورد شرح قرار می گیرد.

## ۳- اصل برهان

### اشاره

الف- چون سوفسطایی نیستیم می یابیم که

موجوداتی در اطراف ما هستند.

ب- چون هرموجودی یا خودش باید «عین

وجود» باشد و یا از«عین وجود» به وجود آمده باشد. پس این موجودات اطراف ما یا

باید «عین وجود» باشند و یا باید به «عین وجود» ختم شوند. به قول فیلسوفان:«کُلُّ ما بِالْعَرَضِ لابُدَّ اَنْ یَنْتَهی اِلی ما

بِالذّات»یعنی

باید هر مابالعرضی - مثل شوری برای آب

حتماً به یک مابالذاتی - مثل شوری برای نمک- ختم شود.

ج- «عین وجود»، «عین کمال» است . زیرا

هرجا پای «نقص» درمیان است، حتماً پای «عدم» در میان است . پس وقتی «عین وجود»

داریم باید «عین کمال» داشته باشیم . یعنی «عین وجود» باید هیچ نوع محدودیتی

نداشته باشد ، مثل «عین شوری» که از نظر شوری هیچ محدودیتی ندارد، یا مثل «عین

شیرینی»، یا «عین تری».

د- موجودات اطراف ما سراسر دارای

محدودیت و نقص هستند. مثلاً یک سنگ اولاً: درجایی هست و در بقیه جاها نیست،

ثانیاً: چیزی هست و چیزها نیست. پس این موجودات هیچ کدام «عین وجود» نیستند.

ه- حالا که این موجودات اطراف ما وجود دارند، و از طرفی

هم «عین وجود» نیستند، پس باید به «عین وجود» که همان «کمال مطلق» است ختم شوند.

همچنان که ملاحظه می کنید ملاصدرا«رحمه الله علیه» در اصل برهان ما را به نکات زیر توجه می دهد:

الف- کافی است شما سوفسطایی(۱) نباشید و موجوداتی را که در اطراف خود می یابید انکار نکنید. چرا که سوفسطایی بودن جلو هرگونه تفکر را خواهد گرفت، از طرفی اعتقاد به واقعیات خارج از ذهن خود، آن قدر بدیهی است که انکار آن عین اثبات آن است. چرا که وقتی شما می گویید: «من هیچ چیزی را در خارج از ذهن خودم قبول ندارم و معتقدم همه آنچه که می پندارم در خارج هست، همه در ذهن است و نه در خارج». در واقع با گفتن این جمله وجود خودتان و کسی را که برایش این سخن را می گویید، در خارج پذیرفته اید. پس عملاً- انکار شما عین اثبات شد، چرا که پذیرفتن واقعیات خارجی امر بدیهی است. لذا فیلسوف ما ابتدا می گوید: کافی است سوفسطایی نباشید، یعنی از نظر تفکر، یک انسان معمولی باشید که قدرت تفکر را از خود سلب نکرده است.(۲)

ص: ۲۲

---

۱- سوفسطایی به کسی می گویند که منکر واقعیت جهان خارج از ذهن باشد. یعنی کسی که بدیهیاتِ ادراک خود را منکر گردد.

۲- علامه طباطبایی«رحمه الله علیه» در تعلیقه خود بر برهان صدیقین می فرماید: ما قبل از این که بحث کنیم که آیا واقعیت خارجی، ماهیت است یا وجود، اصل واقعیت را می پذیریم که این نقطه مقابل سفسطه است. زیرا سفسطه انکار اصل واقعیت است و فلسفه اثبات اصل واقعیت. ما هر ذی شعوری را مضطر به پذیرش اصل واقعیت می یابیم. و اصل واقعیت را نمی توان اثبات کرد، زیرا این اصل، بدیهی بالذات است و به هیچ وجه قابل اثبات نیست... و در آخر می فرمایند: و مِن هنا یظهر للمتأمل انّ اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان، والبراهین المثبه له تنبیهات بالحقیقه، یعنی پس از این که روشن شد اصل وجودِ واجبِ بالذات در نزد انسان ضروری است، و براهین اثبات کننده آن، همه در حقیقت خبر دهنده از آن اند، راه برای بحث از مسائل فلسفی باز می شود«اسفار ج۶، پاورقی ص ۱۴». آیت الله جوادی آملی«حفظه الله» می فرمایند: نهایی ترین شکل تقریر برهان صدیقین همان است که استاد علامه طباطبایی«قدس سره» اراده کرده، زیرا جریان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، و جریان تشکیک وجود و قانون علیت و معلولیت، و جریان فرق ماهیت و مفهوم، و معیار صدق ماهوی و عدم آن، در برهان صدرالمتألهین«قدس سره» مأخوذ است ولی در برهان علامه طباطبایی«قدس سره» مأخوذ نیست.«شرح اسفار، شرح بخش چهارم از جلد ششم ص ۳۰۴» و نیز می فرمایند: این بیان استاد علامه هم اسدّ است و هم اخصر. اما اَسدّالبراهین است چون از غیر واجب، به واجب راهیابی نشد، از بیگانه به آشنا استدلال نشد، بلکه از خود واقعیت به ضرورت ازلی همان واقعیت پی برده شد. و اما اَخصرالبراهین یا اخصرالتنبیهات است برای این که نیازی به هیچ مسئله فلسفی، به عنوان مبدء تصدیقی ندارد.«شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم ص ۱۸۰».

ب- می گوید: هر موجودی یا خودش عین وجود است و یا از عین وجود به وجود آمده، چرا که در یک قاعده بدیهی داریم: «کُلُّ ما بِالْعَرَضِ لابُدَّ اَنْ یَنْتَهی اِلی ما بِالذّات»(۱) این قاعده می گوید: صفاتِ بالعرض هرچیز مثل گرمای ۳۰ درجه برای آب، باید از چیزی گرفته شده باشد که آن صفت از ذات آن شئ باشد، مثل گرما برای آتش یا مثل شوری برای نمک.

ص: ۲۳

---

۱- قاعده فوق یک قاعده بدیهی است و هر انسانی که به خود رجوع کند متوجه می شود که آری هر چیزی که صفتی را به صورت ذاتی نداشته باشد، حتماً آن صفت به چیزی مربوط و ختم می شود که آن صفت را به صورت ذاتی دارد، مانند همان مثالی که در متن زده شد که وقتی شما آبِ شور را می بینید به صورت بدیهی حکم می کنید که شوری آب باید مربوط به چیزی باشد که آن شوری، ذاتی آن چیز است. این قاعده بدیهی را جناب فارابی«رحمه الله علیه» در جمله مشهور «کُلُّ ما بِالْعَرَضِ لابُدَّ اَنْ یَنْتَهی اِلی ما بِالذّات» مطرح کرده است.

ج- با توجه به بند ب، می گوید: اگر به موجودات اطراف خود بنگری، از یک طرف «وجود» دارند و از طرف دیگر «عین وجود» نیستند. چرا که «عین وجود» خصوصیاتی دارد که موجودات اطراف ما آن خصوصیات را ندارند. پس باید این موجودات به «عین وجود» ختم شوند و «عین وجود» آن ها را پدید آورده باشد.

### خصوصیات «عین وجود»

اما خصوصیات «عین وجود» چیست که موجودات اطراف ما آن خصوصیات را ندارد.

اولاً: عین وجود مثل عین شیرینی که تماماً شیرینی است «عین وجود» هم تماماً وجود است و هیچ جنبه عدمی در آن راه ندارد.

ثانیاً: هرجا پای عدم در میان است، حتماً پای نقص در میان است. نمونه اش، عدم علم که عبارت است از جهل، یا عدم حیات که عبارت است از مرگ، یا عدم نور که عبارت است از ظلمت. و به همین جهت برای داشتن علم باید تلاش کرد، ولی برای داشتن جهل تلاشی نیاز نیست. چرا که عدمِ علم، خودش جهل است. هم چنان که برای داشتن نور باید تلاش کرد، ولی همین که نور نباشد خودبه خود ظلمت است.

ثالثاً: حال که روشن شد هرجا پای عدم در میان است، حتماً پای نقص در میان است، پس می توان گفت: هرجا هم که پای «وجود» در میان است، حتماً پای «کمال» در میان است، و در نتیجه هرجا پای «عین وجود» در میان است، حتماً پای «عین کمال» در میان است، و عین کمال یعنی وجودی که هیچ مرتبه ای از نقص را نداشته باشد. همان طور که عین

شیرینی یا عین تری، هیچ مرتبه ای از شیرینی یا تری نیست که نداشته باشد. پس «عین وجود» تمام کمالات را دارد، یعنی عین علم است، عین حیات است، عین قدرت است و ...

رابعاً: موجودات اطراف ما در عینی که «وجود» دارند، «عین وجود» نیستند. چرا که روشن شد «عین وجود»، «عین کمال» است و کمالی بالاتر برای آن قابل تصور نیست، به اصطلاح «لا یُتَصَوَّرُ ما هُوَ اَتَمُّ مِنْه» یعنی موجودی کامل تر از آن قابل تصور نیست، در حالی که موجودات اطراف ما عین علم و حیات و قدرت و... نیستند، پس «موجود» هستند ولی «عین وجود» نیستند.

خامساً: حال که موجودات اطراف ما «موجود» هستند، ولی «عین وجود» نیستند. پس طبق قاعده بدیهیِ «کُلُّ ما بِالْعَرَضِ لابُدَّ اَنْ یَنْتَهی اِلی ما بِالذّات» باید به «عین وجود» ختم شوند. همان طور که چیزی که گرم است ولی عین گرما نیست، باید گرمای آن به عین گرما ختم شود. پس وجودِ این موجودات که موجود هستند ولی «عین وجود» نیستند باید به «عین وجود» ختم شود و در واقع وجودشان از «عین وجود» ریشه گرفته است.

حال که پای «عین وجود» به میان آمد در واقع ملاصدرا«رحمه الله علیه» توانست اثبات کند که در عالَم، علاوه بر «علت مُعدّه»، «علت حقیقی» هم داریم که وجود موجودات را به آن ها می دهد و آن وجودی که وجود همه اشیاء از اوست «عین وجود» است. و این جا است که باید تصور خود را نسبت به «عین وجود» تصحیح کنیم و متوجه باشیم وجود دادن به یک

شئ، غیر از شکل دادن و تنظیم کردن آن است. یعنی رابطه عین وجود بـا موجودات مثـل رابطه شـخص بنّا با ساختمان یا مثل رابطه بین گوسفند و پشم آن نیست، بلکه «بود یـا هستیِ» شـئ را به شـئ می دهـد. و توجه به این نکته، اصل و اساس مباحث بعدی خواهد بود.

## ۴- هویّت تعلّقی معلول

### اشاره

پس از طرح بنـد ۳ که اصـل برهـان را مطرح می کرد، حـال موضوعِ رابطه «عین وجود» با موجوداتی که حاصل عین وجوداند مطرح می شود، می فرماید:

«رابطه وجود مطلق بـا این موجودات ، رابطه تجلّی است. زیرا آنچه از وجود مطلق صـادر می شود چیزی غیر از «وجود» نیست، و خـودِ «وجـود مطلـق» هم بـاز «وجود» است ، منتهـا در نهـایت شـدت. پس چون به جز «وجود» در صـحنه نیست، رابطه وجود مطلق با سایر موجودات، همان تجلّی می شود، لذا هویت مخلوق، هویت تعلقی و وابسته است.»

یعنی هر «مخلوقی» از مخلوقـات - اعم از عـالم مـاده یـا عـالم مجردات- یـک نحوه وجودی است که جلوه و پرتو وجود مطلق است. و به تعبیر دیگر مخلوق، هستیِ نازل شده علت است و در همین رابطه تمامِ هستیِ مخلوق از علت است. و به همین جهت هم اگر رابطه خـالق بـا مخلوق قطع شود مخلوق، دیگر وجودی نخواهـد داشت و نـابود می شود، زیرا وجودش همان ارتباط با خـالق است و بس. «یعنی وجود مخلوق، عین ربـط به علت یـا خالق خود است» و در نتیجه هویت مخلوق ، هویت تعلقی اسـت ونه هویتی مستقل.

ص: ۲۶

همچنـان که ملاـحظه می کنیـد؛ اگر متوجه باشـیم «وجود مطلق» یا «عین وجود» چیزی جز وجود نیست. از طرفی از عین وجود جز وجود صـادر نمی شود - مثـل این که از خورشـید جز نور صـادر نمی شود- پس وقتی در رابطه بـا ایجاد پدیـده ها از عین وجود، جز وجود صـادر نمی شود، در واقع عین وجود تجلّی کرده و در نتیجه این تجلّی، مخلوقـات حاصـل شـده، و همه عـالَم تجلّی عین وجود است. یعنی رابطه مخلوق بـا خـالق مثل رابطه کوزه با کوزه گر نیست که دوگانگی در میان باشـد، چرا که از عین وجود جز وجود صـادر نمی شود. پس بین عین وجود و موجودات یگـانگی در میان است. یعنی عین وجود، جلوه کرده و مخلوقـات همان جلوه و تجلّی عین وجودانـد، به این نوع رابطه که بین علت و معلول دوگانگی نیست، تجلّی می گوینـد - مثل رابطه نور بالایی با نور پایینی که تفاوتشان چیزی جز شـدت و ضـعف نیست -پس مخلوق، هستیِ نازل شده علت است، آری! عین وجود، وجودش از خودش است. ولی مخلوق، وجودش نازله از علت است، در عینی که تمام وجودش از عین وجود است و رابطه شان تشکیکی است(۱).

ص: ۲۷

---

۱- واژه «تشـکیک» در فلسـفه جایی اسـتفاده می شود که صـفات وجود و یا خود وجود در ذاتِ خود، دارای شـدت و ضـعف باشـد و شـدت و ضـعفش به جهت عامل خارجی نباشد مثل نور که به خودی خود آنچنان است که هم نور شدید داریم و هم نور ضـعیف و این طور نیست که علت ضـعیف بودن نورِ ضـعیف، عـاملی مثل ظلمت باشـد،چراکه ظلمت چیزی جز عـدم نور نیست. یا متوجه هستید که «وجود» تشـکیکی است به طوری که هم وجود شدید داریم مثل خدا و ملائکه، و هم وجود ضعیف داریم مثل عالم ماده. این شدت و ضعف که در وجود است مربوط به خود وجود است نه این که مثلا عدم داخل وجود شده و آن را ضـعیف کرده باشـد. چراکه عـدم چیزی نیست که بتوانـد منشأ اثر باشـد. در فلسـفه ثابت می شود که ماهیات تشـکیکی نیستند ولی هر چیز که از مقوله وجود است تشکیکی است و به همین جهت شما نمی توانید بگویید صندلی منزل ما از صندلی منزل شما، صندلی تر است چون صندلی به اعتبار صندلی بودن، ماهیت است ولی می توانید بگویید استاد ما از استاد شما عالم تر است، چون علم از مقوله وجود است.

یعنی یک وجود در صحنه است، همراه با شدت و ضعف، که مرتبه اعلای آن، وجود مطلق یا عین وجود و عین کمال است و مراتب پایین آن، وجودات ضعیف ترند.

حال وقتی متوجه شدیم رابطه بین «عین وجود» و مخلوقاتش تجلّی است، می توان فهمید که هویت مخلوق نسبت به خالقش «هویت تعلّقی» است. یعنی وجود مخلوق عین ربط به خالقش است و همین که رابطه بین آن دو قطع شود، وجودِ مخلوق هم از بین می رود. چون وقتی رابطه عین وجود با مخلوقاتش «تجلّی» است، یعنی وجود مخلوق همان ربط به خالق است و لذا همین که ربط بین آن دو از بین رفت، وجود مخلوق هم از بین می رود. مثل نور پایین که اگر به وسیله یک مانعی ارتباطش را با نور بالایی قطع کردیم، نور پایین از بین رفته است. یعنی این طور نیست که اگر مانعی بین نور بالایی و نور پایینی قرار دهیم، حالا دو تا نور داشته باشیم، یکی بالای مانع و یکی زیر مانع. بلکه همین که رابطه نور پایین با نور بالا قطع شد، نور پایین نابود می شود و نتیجه می گیریم که وجود نور پایین، همان ربط به نور بالا بود، نه این که چیزی بود که ربط داشت، بلکه وجودش چیزی جز ربط نبود. وگرنه با از بین رفتن ربط بین نور بالا با نور پایین، نباید نور پایین نابود می شد.

ص: ۲۸

### دلایل هویت تعلقی معلول

۱- وجود معلول همـان ربـط است: در نظر بگیریـد؛ یـک «معلّم» داریم و یـک «محصِّل» و یک «ربطی که این دو به همـدیگر دارند». یعنی در واقع معلم یک وجود مستقلی دارد که جدای از محصل باز آن وجود مستقل را دارا است، و محصل هم همین طور است. منتها در شـرایطی خاص بین این دو وجودِ مسـتقل یک ربطی به نام «رابطه معلم و محصل» برقرار شده است که اگر این ربط از بین برود هیـچ کـدام از بین نمی رونـد. ولی در مورد رابطه علت حقیقی با معلول خود، چنین نیست. یعنی این طور نیسـت که علت و معلـول، دو وجـود مسـتقل باشـند که رابطی آمـده و آن دو را به همـدیگر ربـط داده است، چرا که در چنین حالتی؛ دیگر معلول، معلول نخواهد بود. بلکه وجودی خواهد بود مسـتقل از علت. در حالی که فرض ما این است که معلول از خودش وجود مستقلی ندارد، پس نمی توان علاوه بر علت، یک ربط داشت و یک معلول. لذا نتیجه می گیریم در این جا ربط و معلول بودن یکی است. یعنی حقیقت معلول، همان حقیقت ربط است و به همین جهت اگر ربط از میان برود، درواقع معلول از میان رفته است و این نحوه ارتباط معلول نسبت به علت حقیقی اش را «هویت تعلقی» می گویند.(۱)



---

۱- بنـا به فرمایش علامه طباطبایی«رحمه الله علیه»؛ وقتی ذات معلول جـدای از فقر نبوده، و فقر عین ذاتش شـد، پس از وجود، جز وجودی رابـط و غیر مسـتقل بهره ای نـدارد، و وجودش عین ربـط بـا علت است، و آن اسـتقلالی که آدمی در بـدو نظر در وجود او می بینـد در حقیقت اسـتقلال آن معلول نیست، بلکه اسـتقلال علت اوست که در معلول مشاهـده می کند. پس وجود معلول از وجود علتِ خود حکـایت نموده آن را در همـان حـدّی که خود از وجود دارد مجسم می سـازد (المیزان ذیل آیه ۸۴ سوره اسراء).

۲- ممکن بالـذات و واجب بـالغیر: برهـان دیگری که برای هویت تعلقی معلول نسبت به علت حقیقی اش می توان ارائه کرد، توجه به ممکن الوجود بودن معلول است. چرا که ممکن الوجود در ذات خود نه اقتضـای وجود دارد و نه اقتضـای عـدم. حـال اگر بـا تجلّیِ واجـب الوجـود، ممکـن الوجـود موجـودیت خـارجی پیـدا کرد و بـه اصـطلاح واجب بـالغیر شـد، از ذات ممکن الوجودیِ خود خـارج نمی گردد، پس تماماً در ذات خود عین اقتضای وجود و عـدم است. حال که آن ممکن الوجود که در ذات خود نه عین وجود است و نه عین عـدم، موجود شـده، پس بایـد همواره ربط به واجب بالـذات داشـته باشـد - چرا که در عین واجب بـالغیر شـدن و موجود گشـتن، از ذات ممکن الوجودیِ خود خـارج نشـده است - و اگر هر لحظه ربطش به واجب بالـذات قطع شـود، از وجود خـارجی خود یعنی واجب بـالغیربودن، بیرون می رود، پس همین که موجوداتِ ممکن الوجود به عنوان موجودات خارجی، موجود هستند، عین ربط به واجب بالذات اند و دارای هویت تعلقی می باشند.

### مثالی برای هویت تعلقی معلول

رابطه بین ممکن الوجودهـا بـا واجب الوجود، مثل رابطه صور ذهنی ما است با ما، که اگر نفسِ ما در ذهن خود توجهش را به چیزی انداخت، آن چیز موجود می شود و همین که توجهش را از آن منصـرف نمود، نابود می گردد. چون رابطه آن صورت ذهنی با نفس، رابطه ای است وجودی. یعنی این طور نیست که اگر ذهن اراده کرد تا یک ساختمان در ذهن خود پدید آورد، مجبور باشد ابتدا آجر و آهن و سیمانش را جمع آوری کند و

سپس از آن ها صورت ساختمان را به وجود آورد، بلکه با یک اراده، تمام آن را موجود می کنـد و لـذا بودنِ آن ساختمان به بودن آن است به وسیله نفس، و هم چنین از بین رفتن آن، با یک اراده نفس است. چون هویت آن ساختمان نسبت به نفس ما یـک هـویت تعلقی است، و به همین جهت اگر نفس مـا رابطه اش را بـا آن قطع کرد آن ساختمـان نـابود می شود و دیگر این طور نیست که در موقع نابودیِ ساختمانِ ذهنی، نفس مجبور باشد شیشه ها و آجرها و سیمان هایش را در جایی بریزد.

## معلول؛ «نمود» است و نه «بود»

با درک این نکته که هویت معلول، هویتی است تعلقی، متوجه می شویم معلول عین نیاز به علت است. یعنی هر معلولی نسبت به علت حقیقی و موجِده خـویش یـک وجود سـرابی است که در نفس و ذات خود فاقـد واقعیت و هسـتی است، و به عبـارت دیگر معلول نسبت به علت خود، عدم است، «بود» نیست، «نمود» است.

قرآن می فرمایـد: «یـا اَیُّهَاالنّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَراءُ اِلَی اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیـد»(۱) یعنی ای مردم شـما در ذات خود فقیرانی هسـتید وابسـته به خـدا، و خـدا غنی و حمیـد است. بنـابراین خداونـد بودش و کمالش به خودش است و بقیه مخلوقات همه و همه در ذات خود فقیر الی الله هسـتند یعنی در ذات خود عـدمی انـد، ولی عدمی که به خالق خود وصل است، و به وجود خدا موجود است.



---

۱- سوره فاطر، آیه ۱۵.

شهید مطهری«رحمه الله علیه» می فرماید:

«این نکته -یعنی کشف هویت تعلقیِ معلول نسبت به علتِ خود- یکی از شاهکارهای فلسفی صدرالمتألهین و از بزرگترین و لطیف ترین اندیشه های بشری است. توجه به این مطلب تلقّی عمیقی از مفهوم «علیت»، غیر از آنچه در اذهان ساده نقش می بندد به ما می دهد. براین اساس رابطه علیت یک رابطه زایشی و تولیدی مانند آنچه در پدیده های مادی مشاهده می کنیم نیست. یعنی چنین نیست که علت، مانند مادری معلول را از خود بیرون فرستد، بلکه معلول، تجلی علت و پرتوی از وجود او و ظِلّ و سایه اوست.»(۱)

از باب تقریب به ذهن می توان چنین مثال آورد که اگر اطاقی به وسیله نور، روشن شود و از آن اطاق پنجره ای به اطاق دیگر باز باشد، اطاق بعدی از نظر روشنایی ضعیف تر و اطاق های بعدی باز هم ضعیف تر خواهند بود. یعنی:

در جریان انتقال هستی از چیزی به نام علت به چیز دیگری به نام معلول، هستیْ سیر نزولی می پیماید. به طوری که معلول در واقع «وجود تنزل یافته» علت است.

### رابطه اشیاء مادی با همدیگر، اِعدادی یا حقیقی؟

با دقت به این نکته که هویت معلول نسبت به علت، هویتی است تعلقی و این که هستیِ معلول در واقع هستیِ تنزل یافته علت است. آری با دقت به این نکته می توان پی برد که در بین اشیاء مادی رابطه علت و معلول به معنی



---

۱- «جهان بینی اسلامی»، تربیت معلم، رشته های دینی و عربی، قسمت توحید، ص ۸۵.

حقیقی آن جریان نـدارد. یعنی نمی توان گفت: پشم گوسـفند؛ تنزل یافته گوسـفند است، و یا یک ساختمان، وجودِ تنزل یافته آجر و سیمان است. بلکه بایـد متوجه بود کلیه روابـط موجود بین علـل و معلولاـتِ مـادی، همه از نوع علت اِعـدادی یا مُعِـدّه است، چرا که عـالم مـاده تماماً یـک مرتبه از مراتب وجود را تشـکیل می دهـد و آن هم پـایین ترین درجه از مراتب وجود، و آنچه در بین پدیده های مادی حاکم است، حرکت و تغییر شکل است و نه ایجاد کردن و ایجادشدن.

پس بایـد متوجه بود که ماده نمی توانـد جنبه صدوری یا ایجادی داشـته باشد، بلکه تنها جنبه قابلی دارد. یعنی می تواند وجود را از مرتبه مافوق خود دریافت کنـد، ولی نمی تواند منشأ افاضه وجود به مرتبه مادون خود شود. چرا که عالَم ماده، پایین ترین مرتبه از مراتب وجـود است و مرتبه ای پـایین تر از خـود نـدارد که بخواهـد فیض وجـودی خود را به آن مرتبه افـاضه کنـد. به همین جهت نمی شود از یک صندلی، صندلی دیگری با درجه وجودی کمتر، تجلی نماید.

### پدیده هایی که هم علت اند و هم معلول

این نکته نیز نبایـد فراموش شـود که در عـالم مجردات و در نظـام طـولی عـالَم، هر موجـودی که در مرتبه وجودی برتری قرار دارد، به علت شدت مرتبه وجودی، در عین حال که معلولِ مرتبه مافوق خویش است، علتِ مرتبه پایین تر از خود نیز می باشد. یعنی ابتـدا از عیـن الوجود کـه مرتبـه ای بالاـتر از آن قابـل تصـور نیسـت، اَشَـدُّ الوجـود صـادر می شـود، و از «اَشَـدُّالوجود»، «شَدیدُالوجود» صادر می شود و از «شدیدالوجود»،

«خفیف الوجود» یـا عـالَم ماده صادر می شود. حال به طوری که ملاحظه می کنیـد عین الوجود، وجودی است که بالاتر از آن وجـودی نیست و هیـچ جنبه معلـولیت در آن نیست. و خفیـف الوجود، وجودی است که پـایین تر از آن وجودی نیست و هیچ جنبـه علیـت در آن نیسـت. ولی «اَشَـدالوجود» و «شدیـدالوجود»، هرکـدام از جنبـه ای، علتِ مرتبه مـادون خـود واز جنبه دیگر معلولِ مرتبه مـافوقِ خود هسـتند، و با تجلی خود، وجودِ مرتبه مادون را به آن می دهنـد، هرچنـد وجود خود را از مرتبه مافوقِ خود گرفته اند.

سؤال: طبق بحثی که گـذشت؛ آیـا می توان گفت: حـال که عین الوجود همـان عین کمال و همان خـدا است، پس وجودهای مادون هم مقداری از خدا هستند؟

جواب: خیر؛ چون اگر دقت بفرماییـد خداوند «جَلَّ جلاله» عین کمال است، پس هر چیزی که عین کمال نیست و دارای نقص است، اصـلاً خـدا نیست، مضافاً این که وجودهای مادون همه و همه معلول انـد و خداوند هیچ جنبه معلولیتی ندارد. آری تمام مراتب مـادون، در عینی که هیـچ جنبه اسـتقلالی ندارنـد همه و همه آیـات و نشـانه هـای خداونداننـد و لـذا است که قرآن می فرماید: «فَأَیْنَما

تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» یعنی بر هر چه بنگری آن جا وجه الله است که همان جلوه ای از وجود مطلق باشد.

ص: ۳۴

## ۵– فرق نزول با سقوط

رابطه معلول بـا علتِ حقیقی، نزول است و نه سـقوط. یعنی همان وجود شدیـد است که جلوه کرده است، نه این که چیزی بالا باشد به نام علت، و معلول هم جدای از علت در پایین قرار داشته باشد.

یعنی: رابطه علت و معلول «تولیدی» نیست، «ایجادی» است. به طوری که قرآن در مورد خداوند می فرماید: «لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ» یعنی نه خداونـد مخلوقات را از خود صادر کرده و نه خودش از چیزی صادر و تولیـد شده است و لذا هیچ گونه دوگانگی در بین خالق و مخلوق نیست.

پس معلول همـان وجود شدیـد است که جلوه کرده و نسـبت به مرتبه بالاـترش که علت محسوب می شود، آن مرتبه پایین تر، معلول محسوب می شود، و لذا این طور نیست که چیزی بالا باشد به نام علت، و معلول هم جدای از علت در پایین قرار داشـته باشد، و فرق نزول و سقوط همین است که در نزول، مرتبه بالایی در جای خود محفوظ است، منتها جلوه ای هم دارد که مرتبه نـازله آن محسوب می شود. ولی در سـقوط، دیگر مرتبه بالاـیی محفوظ نیست، مثل این که سـنگی از بالا به پایین سـقوط می کنـد که در این حال دیگر آن سـنگ در بالا قرار ندارد. به اصـطلاحِ فلاسـفه معلول به صورت «تجلّی» از علت خود صادر می شود و نه مثـل صادرشـدن قطرات بـاران از ابر، که به آن «تجـافی» گوینـد و پس از مـدتی خزینه قطرات باران تمام می شود و ابری باقی نمی ماند. ولی در تجلّی نه تنها هیچ وقت رابطه علت با معلول قطع نمی شود، بلکه علت همواره در حال

فیضان و ایجاد است و هرگز با ایجاد کردن هایش تمام نمی شود و با دادن فیض، خودش ناقص نمی گردد.

با استفاده از بند ۵ متوجه می شویم هیچ وقت معلول از علت خود جدا نمی شود و حالت دوگانگی در بین آن ها نیست، یعنی مثل جدایی فرزند از مادر نیست و معلوم می شود که معلول از علت تولّد نمی یابد، چرا که در تولید و تولد یک نحوه جدایی در میان است و به همین جهت هم قرآن چنین رابطه ای را بین خدا و مخلوقش نفی می نماید و می گوید: «لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ» یعنی نه از خدا چیزی تولد یافته و نه خود خداوند از چیزی متولد شده تا دوگانگی بین خدا و مخلوقش مطرح باشد.

پس نتیجه می گیریم رابطه بین علت حقیقی با معلول خود، ایجادی و تجلی و نزولی است و نه اِعدادی و تولیدی و سقوطی. و معنی نزول ملائکه و نزول قرآن نیز با این توضیح روشن می شود که قرآن و ملائکه مراتب و حقایق عالیه ای دارند که در عین همیشگی بودن آن مراتب عالیه، تجلی آن مراتب عالیه را نزول آن مراتب می گویند و خداوند در قرآن می فرماید: «وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»(۱) یعنی؛ هیچ موجودی از موجودات عالم وجود نیست که خزائن و درجات کامل وجود آن، نزد ما نباشد و ما نازل نکردیم مگر در حدّ محدود و نازل شده ای از آن را.

ص: ۳۶

---

۱- سوره حجر، آیه ۲۱.

## ۶ – نامحسوس ولی موجود

از مباحث گذشته این نکته نیز به خوبی روشن می شود که: هرچه وجود شدیدتر باشد حواس پنجگانه کمتر می توانند آن را درک کنند. مثل نور بی رنگ که چون جامع هفت رنگ است قابل رؤیت نیست، ولی مثلاً نور قرمز برعکسِ نور بی رنگ برای چشم محسوس تر است، چون شش رنگ دیگر از آن جدا شده است که قرمز شده و قابل رؤیت گشته ویا هر رنگ دیگر را هم در نظر بگیرید براساس همین قاعده، نسبت به نور بی رنگ، امکان رؤیتش بیشتر است. طرح زیر همین نکته را مطرح می نماید:

قرمز

نارنجی

زرد

سبز نور بی رنگ

آبی

نیلی

بنفش

پس اگر کسی از شما سؤال کند؛ اگر خدا هست، چرا از طریق حواس پنجگانه قابل رؤیت نیست؟ در جواب خواهید گفت: بعضی از حقایق هستند که محدودیت مکانی ندارند تا با حواس پنجگانه احساس و دیده شوند، چرا که شرط دیدن یک شئ، داشتن شکل است و شکل داشتن یعنی محدودیت مکانی، یعنی جایی باشد و جایی نباشد. حال حقایقِ مجرد

که محـدودیت مکـانی ندارنـد، مسـلماً بـا چشم قابل رؤیت نیسـتند، چرا که چشم؛ چیزی را می توانـد ببینـد که نوری از بیرون برسـطح آن برخورد کند و سپس آن نور به درون چشم ما منعکس شود تا عمل رؤیت انجام گیرد. حال اگر پدیده ای محدود به سطح نبود، دیگر چشم نمی تواند آن را رؤیت کند.

سؤال: چیزی را که نمی توانیم حسّ کنیم، از کجا قبول کنیم که وجود دارد؟

جواب: پدیـده هـای محسوس را بایـد از طریق حس به وجود آن هـا پی ببریم و اگر حسّ نتوانست آن هـا را حس کنـد، نباید انسـان واقعیت آن ها را بپـذیرد. ولی پدیـده های معقول را بایـد از طریق عقل، متوجه وجود آن ها شـد و اگر عقل نتوانست به وجود آن ها پی ببرد، یعنی قابل اثبات از نظر عقل نبود، نبایـد وجود آن ها را قبول کرد، ولی نبایـد هم انتظار داشت چیزی که معقول است و وجودش مجرد است ما از طریق حسِّ خود درک کنیم.

در مثـال منشور همین نکته قابـل توجه است که همه مـا می دانیم نورِ بی رنگ، شامل هفت نوری است که پس از برخوردِ نور بی رنگ به منشور، ظاهر می شود، ولی آن قدر که نور قرمز و زرد و سبز برای چشم ما محسوس است، نور بی رنگ محسوس نیست. و علت این که نـور قرمز و زرد و سـبز و آبی و امثـال آن هـا محسـوس ترانـد، به جهت محـدودیت آن هـاست، چرا که هرکـدام از آن نورهـا، شـش نـور دیگر را در خـود نـدارد. مثلاًـ نـور قرمز؛ شـش نـور دیگر را بـا خود نـدارد و همین طور نور نارنجی.

ص: ۳۸

ولی نور بی رنگ؛ جامع تمام هفت نور است و همین عدم محدودیتِ آن نور نسبت به نورهای زرد و سبز و آبی، موجب شده که دارای رنگ خاصی نباشد، و لذا به همان اندازه هم قابل رؤیت نیست. پس نتیجه می گیریم هر قدر موجودات از نظر درجه وجودی، محدودیت کمتر و درجه وجودی بیشتری داشته باشند، کمتر با چشم قابل رؤیت هستند. آری چیزی که نه محسوس باشد به کمک حواس پنجگانه، و نه قابل اثبات باشد به کمک عقل، واقعیت ندارد و پذیرفتن چیزی که نه محسوس است و نه معقول، یک نحوه خرافه گرایی است.

## ۷ – وحدت ذات خداوند با صفات خود

چون خداوند عین کمال است، و چون «علم»، «حیات»، «قدرت» و ... کمال محسوب می شوند، پس خداوند؛ عین «علم»، «حیات»، «قدرت» و ... است. یعنی از آن جهت که خداوند مطلق هستی است، مطلق علم، حیات، قدرت و ... است. برعکس سایر پدیده ها که همه جلوه علم، حیات، قدرت و ... اویند و آینه وَجه او به حساب می آیند و لذا فرمود «اَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله انَّ اللهَ واسِعٌ عَليمٌ»(۱) (برهرچه نظر کنی ، وجه خداوند را ملاحظه می کنی).

پس با توجه به این که ثابت شد «عین وجود»، «عین کمال» است، به راحتی می توان نتیجه گرفت؛ عین کمال، عین علم، قدرت، حیات و ... است. چرا که «علم» کمال است و «جهل» نقص. حال وقتی عین وجود،



---

۱- سوره بقره، آیه ۱۱۵.

عین کمـال است و علم هم کمـال است، پس عین کمـال، عین علم است. همین طور «حیـات» نیز کمـال است و «مرگ» نقص. حال وقتی عین وجود، عین کمال است و حیات هم کمال است، پس عین وجود عین حیات است، و سایر صـفات کمالی را نیز برای خداونـد بر همین قیـاس بـدان. یعنی هر صـفتی که کمـال محسـوب می شـود، خداونـد عین آن صـفت است. این نکته را اصـطلاحاً «وحـدت بین ذات و صـفات» می گوینـد و خداوند هم در قرآن خودش را چنین معرفی می کند و می فرماید: «وَ لِلّهِ الَاسْماء الْحُسْنَی فَادْعُوهُ بِها»(۱) یعنی؛ هر اسم و صفت عالی از خدا است پس او را با آن صفات بخوانید.

وقتی متوجه شـدیم او عین کمـال است، یعنی عین حیـات و علم و قـدرت و... است؛ پس هر حیـاتی، جلوه حیـات اوست و هر علمی، جلوه علم اوست و لـذا قرآن می فرمایـد: «اَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله» یعنی؛ بر هرچه نظر کنی، وجه خداوند را ملاحظه می نمایی. همچنان که وقتی فهمیـدیم آب، عین تری است، هرجا خبری از «نَم» یافتیم، مظهری از عین تری خواهد بود. و این نکته نیز قابـل دقت است که وقتی فهمیـدیم خداونـد عین علم یـا حیات است، یعنی او تماما علم است و تماما حیات است و در مقام ذات او این صفات تماما یک حقیقت اند، بنا به موقعیت ما است که آن حقیقت با اسم علیم تجلی می کند یا با اسم حیات، در حالی که در مقام ذات، اوست که اوست، به اصطلاح فلاسفه این صفات در مصداق، واحدند ولی در مفاهیم، متفاوت اند.

ص: ۴۰

---

۱- سوره اعراف، آیه ۱۸۰.

## ۸ – فرق جامع با مجموع

طبق مبحث «وحدت بین ذات و صفات» متوجه می شویم که کمالات در مقام خداوندی به صورت «جامع» هست، و نه به صورت «مجموع». یعنی کمالاتی مثل علم و قدرت و حیات، ذات حق را از وحدت خارج نمی کند و او را به صورت مجموع کثیری از کمالات درنمی آورد. یعنی کمالات در خداوند مثل مجموع صندلی ها در کلاس نیست. بلکه مثل صفات موجود در «من» یا «نفس انسان» است که در عین این که شنوایی و بینایی حقیقتاً موجود به نفس است، ولی باز نفس انسان یک نفسِ واحد است و این کمالات شِنیدن و دیدن، نفس را از واحد بودنش خارج نمی کند. قرآن می فرماید: «اِنَّ اَللّهَ واسِعٌ عَلیمٌ»(۱) یعنی؛ خداوند یک شعور و علم گسترده است. یا می فرماید: «اِنَّ اللّهَ لَطیفٌ خَبیر»(۲) یعنی؛ خداوند یک حضور غیر مادی و لطیف و آگاهانه است.

در شرح نکته بالا عرض می کنیم ممکن است تصور شود حال که خداوند دارای صفات متکثر کمالیه است، پس نکند ذات او که محل این صفات است، در واقع حالت کثرت پیدا کند و دیگر «اَحدیت» برای ذات حضرت حق معنی ندهد؟ این جا است که در بند ۸ می خواهیم بگوییم: باید متوجه بود وقتی او عین علم و قدرت و حیات باشد، دیگر این صفات به صورت خاصی در او هست که وحدت او را عوض نمی کند و این نحوه



---

۱- سوره بقره، آیه ۱۱۵.

۲- سوره لقمان، آیه ۱۶.

بودن صفات را که وحدت موجود را از بین نمی برد، نحوه جامعیت صفات می گوینـد. یعنی در عینی که این صفات در او هست، ولی آن صفات به او هست نه به خودشان. یعنی حضرت حق است که عین حیات و قدرت و علم است؛ نه این که علم، چیزی است و حضرت حق، چیز دیگر. برای تقریب به ذهن همان حالت نور بی رنگ را در نظر داشته باشید که تمام هفت رنگِ قرمز و نارنجی و زرد و سبز وآبی و نیلی و بنفش، در نور بی رنگ هست ولی نه به صورت استقلالی، بلکه همه این رنگ ها غرق در وجود بی رنگیِ نور بی رنگ اند. هرچند وقتی شرایط ظهور هر رنگ به کمک منشور فراهم شد، نور بی رنگ، در آن شرایط به همان رنگ خاص ظهور می کند.

پس اَحد، اَحد است و هیچ صفتی او را از احدیت ذاتی اش خارج نمی کند، چرا که آن صفات در او به صورت جامع وجود دارد و نه به صورت مجموع.(۱)

ص: ۴۲

---

۱- چنان که ملاحظه کردید؛ عین وجود، عین حیات و قدرت و علم و... است. در واقع هر کدام از این صفات وَجه الله اند و این که قرآن فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ اِلاّ وَجْهَهُ» (قصص-۸۸)یعنی؛ هر چیزی نابود است مگر وجه خدا، چون غیر از جنبه وجه اللهیِ اشیاء چیزی جز نسبت هایی که ما به اشیاء می دهیم موجود نیست، برای همین فرمود: «هالك»، یعنی همین حالا از بین رفته است. پس اگر درست نظر کنی در هر چیز جز جنبه وجه اللهی آن چیز موجود نیست و حضرت امیرالمؤمنین«علیه السلام» متذکر همین نکته اند که می فرمایند: «ما رأيْتُ شَيْئاً اِلاّ وَ رأيْتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ» یعنی؛ ندیدم چیزی را مگر این که قبل از آن و با آن و بعد از آن «الله» را دیدم.

## ۹ – آفات غفلت از هویت تعلقی خود

### اشاره

چـون خـدا عین وحـدت و علم و حیـات و قـدرت است، نزدیکی به خـدا موجب وحـدت و علم و قـدرت برای مـا می شود، و دوری از خدا موجب محرومیت از کمالات است. وچون خداوند وحدت و کمال محض است، هرچه به خدا نزدیک شویم در آرامش و عدم اضطراب وارد می شویم و به یگانگی شخصیت می رسیم و هرچه از خدا دور شویم به اضطراب و احساس عدم اسـتحکام گرفتـار می شـویم، وقـتی از هـویت تعلقیِ خودمـان نسـبت به حـق غافـل شویم، دیگر نقص هـای خود را نقص نمی پنداریم. چرا که کمال مطلقی را نمی شناسیم تا نسبت به او، خود را ارزیابی کنیم. به همین جهت هم گفته اند:

«وقتی متوجه شویم وجود و ذات انسـان عین ربـط و تعلق به حضـرت حق است، می فهمیم چرا در عمـل و انتخـاب، انسان نمی توانـد بدون ربط به چیزی که او آن را کمال می پندارد، ادامه حیات دهد، حال اگر خود را به حق ربط داد، در فضای انتخاب خـود، هـویت تعلقی خـود را به طور صـحیح راهـبری نموده است و به اصـطلاح بنـده حق شـده است. چرا که ذات او به جهت هویت تعلقی اش ذاتی است که باید بنده باشد و اگر خود را از تعلق به حق آزاد پنداشت، لزوماً اراده خود را جهت بنده شدن به متعلقات قوای شهویه و غضبیه رها خواهد کرد و به اصطلاح بنده شهوت و غضب خواهد شد.

بشـر امروز بـا اعتقـاد به اومـانیسم (یعنی انسـان محـوری به جـای خـدا محـوری) خود را از تعلق به حق رهانیـده و بـا اعتقـاد به لیبرالیسم (یعنی انسان در تمام ابعاد حتی در برآوردن میل ها و شهوات خود، آزاد است و هیچ محدودیتی ندارد) عملاً خود را بنده میل های حیوانی اش کرده و

ص: ۴۳

نیز چون کمال مطلق فقط خدا است اگر انسان از طریق ارتباط با خدا، به ذاتِ عین هویت تعلقی اش جواب صحیح ندهد، گرفتار نیهیلیسم یا پوچ انگاری می شود، چون با بنده غیر کمال مطلق شدن، نیاز به کمال مطلق خود را برآورده نکرده است.

### چگونه منکر، معروف و معروف، منکر می شود

بشر امروز با غفلت از هویت تعلقی خود که باید بنده خدا باشد، اراده خویش را یکسره صرف ارضای شهوت و غضب خود کرده و در این حالت دیگر حق و باطل را گم کرده و با تعلق به باطل، امیدوار رسیدن به کمال است.

انسان تا آنگاه که خود را از تعلق به حق آزاد نپندارد، از آن جایی که برای خود وجود استکمالی قائل است و درصدد است با تقرب به خدا بهره ای از کمال خداوندی را دریافت کند، هرگز به نقص های شخصی خویش اصالت نمی دهد. اما اگر توانست خود را در بی بندوباری توجیه کند و خود را - بدون این که باید بنده خدا باشد- بپذیرد، در این صورت، نقایص و خصائل زشت را از لوازم وجود خود تلقی می کند و از آن پس دیگر نه تنها در جهت اصلاح و یا لااقل پنهان کردن آن خصائل نمی کوشد، بلکه آنها را حُسن می پندارد. یعنی در غفلتِ ارتباط وجود انسان با حق، چه بسا معروف ها که منکَر شود و چه بسا منکَرها که معروف گردد.»(۱)



---

۱- «حکمت سینما»، شهیدمرتضی آوینی، ص ۶۸ (با کمی شرح).

پس ملاحظه کردید در این بند (بند ۹)، بحث برسر آثار نزدیکی جان انسان به کمال مطلق است و توجه به این نکته که یگانگی و عدم پراکندگی خاطر را با نزدیکی به یگانه مطلق یعنی ذات اَحدی می توان به دست آورد و لذا توصیه هایی که برای رهایی از پراکندگی خاطر می شود ولی در آن ها نزدیکی به ذات احدی لحاظ نشده است، باید بیشتر پنهان کردن اضطراب ها به شمار آورد، و با پنهان کردن اضطراب - به جای درمان آن- باید منتظر بود که این پدیده آزار دهنده روحی، باز به صورتی دیگر بروز کند. همچنان که احساس فقر را که ذاتی انسان است فقط با ارتباط با غنی مطلق می توان رفع کرد و نه راه دیگر. به همین جهت ثروتمندان بزرگ که خواسته اند با داشتن دنیای بیشتر، این احساس را از بین ببرند، به فقر روحی و اضطراب بزرگتر گرفتار شده اند.

## ۱۰- هماهنگی تشریع با تکوین

چون انسان در تکوینِ خود عین ربط به حق است، باید در حوزه اختیار خود یعنی در تشریع و عبادات، تماماً تبعیت از حق را در همه ابعاد خود، انتخاب کند، تا تکوین و تشریع هماهنگ شود و با انتخابی مطابق ذاتش از حقیقت خود دور نماند.

با توجه به مباحثی که گذشت روشن شد؛ ذات و وجود انسان عین ربط و اتصال به حق است، حال اگر انسان توانست در انتخاب های خود نیز انتخاب ها و اعمالی انجام دهد که مطابق ذات خودش باشد، عملاً هرچه را انتخاب کند از ذات خود جدا نمی شود و اعمال و انتخاب هایش با ذاتش ناهماهنگ نیست و در نتیجه احساس آرامش می کند، در غیر این صورت

دائماً در اضـطراب و عـدم آرامش قرار دارد، همـان طور که اگر زن ها و مردها، انتخاب هایشان مطابق خصوصـیات روحی و جسمی خودشان نباشد، در زندگی در فشار روحی و جسمی خواهند بود.

حـال بـا توجه به این نکته که مـا در تمـام ابعـادِ وجودی و ذاتی، عین ربـط به خداونـد هستیم، اگر در تمـام انتخـاب های خود براساس حکم خداوند عمل کنیم، عملاً تکوین و تشریع ما هماهنگ شده است (یعنی ابعاد وجودی ما و ابعاد عملی و اختیاری مـا هماهنگ شـده است) و به همین جهت هم نمی شود در بعضـی از موارد بر اساس حکم خـدا و در بعض دیگر براساس نظر شخصـی خود و یـا نظر اجتمـاع عمـل نمود، چرا که در این صورت، انسـان مطـابق ذات خود که در تمام ابعاد عین ربط به حق است، عمـل نکرده است و در انتخاب های خود، بنـده خـدا محسوب نمی شود و وارد صـحنه عبودیت نشـده است، تا با همت خود به آن ربطِ ذاتیِ تکوینی که نهایت آرزوی اولیاء است، دست یابد.

اولیـاء الهی متوجه این نکته شـده انـد که اگر عمـل خود را با ذات خود که عین نیاز به حق است هماهنگ کننـد، همچنان که ذات مخلوق بـا عین ربـط بودن بـا خـالقِ خود، دائمـاً از آن ذات، فیض دریافت می کنـد، جان و قلب آن ها هم تماماً اسـتعداد پذیرش لطف دائمی حق را به دست خواهد آورد و قلب شان ظرف پذیرش فیوضات حضرت پروردگار می گردد، و به راستی عبادات - به ویژه نماز- برای هماهنگی بُعد تکوینی با بُعـد تشـریعی انسان است. شـما در نماز؛ نظام تکوین خود را با پذیرش دستورات پروردگار متمثّل می کنید، از جمله در قنوت، رکوع و سجود، به خصوص

در سجود می نمایانی که اتصال به حق از ذات بنده، جدایی ناپذیر است و او نمی تواند از چنین حالتی خارج شود. در واقع شما دارید راز تکوینی خود را در حیطه اختیار خویش به نمایش می گذارید. هدف عبادات به ویژه نماز، هدایت به نظام تکوین است و چون در فقر تکوینی، فیض خدا هرگز قطع نمی شود، اگر بنده در عمل و اختیار خویش، خود را در چنین جریانی وارد کند هرگز طلب و تمنّایش بی جواب نخواهد ماند، چون مثل ذاتش که عین فقر است، در عمل و اراده نیز خود را به عین فقر کشانده و وجودش تماماً عین طلب و درخواست از حق شده، همان طور که تمام وجودش در تکوین به اعتبار هویت تعلقی اش عین سؤال و نیایش است. لذا در حالت تشریع فقط حق را مشاهده می کند و از حق تقاضای تأثیر دارد. چون در منظرش جز حق نیست و در این حال در عمل، استعداد پذیرش فیض پروردگار را پیدا کرده است.

## ۱۱- خداوند وجود اشیاء را می دهد و نه خاصیت آن ها را

سؤال: اگر بگوییم همه مخلوقات را خداوند آفریده، با توجه به این که هرچه خالقِ شئ به شئ داده باشد، باید خودش داشته باشد و به اصطلاح «مُعْطِي شَيْئٍ، فاقِد شيئ نيست» آیا این اشکال پیش نمی آید که پس خداوند باید خاصیت مخلوقات را داشته باشد؟ مثلاً باید شیرینی شکر و شوری نمک و خاصیت سایر مخلوقات را داشته باشد؟

جواب: در مباحث قبل روشن شد که خداوند عین هستی است، و مسلّم از عین هستی جز هستی صادر نمی شود، و حالا هستی در مراتب

نزولی خود خواص آن مرتبه را دارد و لذا خداوند وجود و هستی هرچیز را به او می دهد. و خاصیت آن چیز به جهت مرتبه و محدودیت وجودی آن چیز است و در نتیجه هر شی ای از جهت جنبه وجودی اش به خدا مربوط است و نه از جنبه شئ خاص بودنش. پس خداوند وجود نمک را به نمک داده است، حالا این نمک در این مرتبه از وجود، عین شوری است. یعنی شوری اش به جهت محدودیت وجودی نمک است و خداوند که محدودیت وجودی نمک را ندارد، پس شوری نمک را هم نخواهد داشت، برهمین اساس این موضوع را برای بقیه اشیاء در نظر بگیرید که خداوند شیرین و تر و... هم نیست در عینی که وجود شیرینی و آب از اوست.

سؤال: آیا درست است که بگوییم وجود اشیاء مربوط به خدا و در دست خدا است، ولی خاصیت اشیاء مربوط به خودشان است؟

جواب: خیر؛ چون خاصیت اشیاء به تبع وجود اشیاء است. پس وقتی وجود اشیاء از خدا است به تبع آن، خاصیت اشیاء هم از خدا است، منتها بحث قبلی را نباید فراموش کرد که خاصیت اشیاء مستقیماً از خدا صادر نمی شود تا اشکال فوق به وجود آید و تصور شود پس باید خدا شیرین و شور باشد.

از این جواب می توان نتیجه گرفت که خدا اگر خواست خاصیتی را ایجاد و یا خاصیتی را معدوم نماید، در وجودی که مربوط به آن خاصیت است تصرف می نماید و آن را موجود یا معدوم می کند.

ص: ۴۸

## ۱۲- حیات و علم موجودات

### اشاره

وقتی روشن شد؛ خداوند که عین وجود است، عین کمال است و در نتیجه عین علم، حیات، قدرت و... است. پس هر درجه از وجود، عین همان درجه از علم، حیات، قدرت و ... است. چرا که اگر وجودِ نازله ای در صحنه بود، چون «وجود» عین علم، حیات و قدرت است، پس آن وجودِ نازله دارای علم، حیات و قدرتِ نازله در حدّ خودش است.

سؤال: یعنی سنگ و چوب و آب هم حیات و علم و قدرت دارند؟

جواب: بلی؛ ولی حیات و قدرتِ مخصوصِ مرتبه خود را نه این که انتظار داشته باشید سنگ ها حیاتِ در حدّ انسان یا حیوان داشته باشند، در حالی که در مرتبه وجودی انسان و حیوان نیستند. در همین راستا قرآن می فرماید: «وَ اِنْ مِنْ شَيْئٍ اِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبيحَهُم...»(۱) یعنی هیچ چیزی نیست مگر این که به حمد خدا، او را تسبیح می کند، ولی شما تسبیح آن ها را نمی فهمید.

پس باید متوجه بود تمام عالَم یک نحوه ظهور، از حیات و علم و قدرت حق است، هرچند که اگر انسان جنبه های حیات و قدرت و علم را در آن ها ننگرد و به سنگ و درخت و رودخانه بودن آن ها فقط نظر کند، همین سنگ ها و درخت ها برای او حجاب حق خواهد شد، در حالی که اگر منظر خود را عوض کنیم خواهیم گفت:

حجابِ روی تو هم رویِ توست درهمه حال

نهان زچشم جهانی زبس که پیدایی

ص: ۴۹

---

۱- سوره اسراء، آیه ۴۴.

مثل نور خورشید که از یک جهت مانع رؤیت خود خورشید است، ولی از جهت دیگر ظهور خود خورشید است.

### پلی به سوی عرفان

صحبت ما این بود که برهان های صدیقین و حرکت جوهری، پلی هستند از برهان به سوی عرفان. یعنی در عین این که عقل از طریق این براهین متوجه حقایقی در عالم وجود می شود، زمینه را فراهم می کنند تا دلْ توان رویارویی با آن حقایق را پیدا کند، به طوری که شما پس از فهم برهان صدیقین می توانید هم منظر با عارفان ببینید که:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست

آن صورت آن کس است،کان نقش آراست

دریای کهن چو بر زند موجی نو

موجش خوانند و در حقیقت دریاست

یا هرچه را از طریق برهان صدیقین در عالم وجود می یابید، نمودی از وجود مطلق ببینید و تصدیق کنید که:

موج هایی

که بحرِ هستی راست

جمله

مر آب را حباب بُوَد

گرچه

آب و حباب باشد دو

در

حقیقت حباب، آب بُوَد

پس

از این روی هستی اشیاء

راست

چون هستی و سراب بُوَد

در واقع وجود مطلق که هیچ محدودیت و چگونگی ندارد، به ظهور آمده و در سراسر عالم ظاهر شده که گفت:

ز

دریا موج گوناگون برآمد

ز

بیچونی به رنگ چون در آمد

گهی

در کسوت لیلی فرو شد

گهی

بر صورت مجنون در آمد

تا آن جا که خواهی گفت:

با

گلرخ خویش گفتم ای غنچه دهان

هرلحظه

مپوش چهره چون عشوه گران

زد

خنده که من به عکس خوبان جهان

در

پرده عیان باشم و بی پرده نهان

و این سیر، کار را تا آن جا جلو می برد که همراه با بصیرت علوی خواهی گفت: «مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لا بِمُقارَنِهٍ، وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لا بِمُزایَلَهٍ»(۱) یعنی خداوند با هر چیزی است، ولی نه در کنار آن، و غیر هر چیزی است، ولی نه جدای از آن. و به عبارت دیگر:

از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید

ورنه دراین سقفِ زنگاری یکی در کارهست

## سیر از تشکیک وجود به وحدت شخصی وجود

عرفان آن چنان در وحدت سیر می کند که از تشکیک وجود در منظر برهان، به وحدت شخصی وجود سیر می کند و در این حال دیگر تشکیک را در ظهورات وجود می یابد.

در برهان صدیقین برای غیر واجب الوجود، سهمی از وجود - گرچه به عنوان ربط محض باشد - ثابت می شود، و چون سیر از برهان به عرفان کامل شد، دیگر قلب و عقلِ عارف برای غیر واجب هیچ سهمی از هستی نمی یابد و لذا سلسله ای در بین نیست تا واجب الوجود در مرتبه اعلای آن باشد، بلکه به غیر از واجب، هیچ چیزی موجود نیست، بلکه همه عالم نمودهای اسماء حسنای اویند.(۲)

سیر طبیعی سلوک به سوی حق این است که ابتدا از راه شناخت عالَم - مخصوصاً شناخت نفس- پروردگار عالَم به عنوان «رب» و «اِله» شناخته



---

۱- »نهج البلاغه»، خطبه ۱.

۲- در اصطلاح عرفان واجب الوجود «لا بشرط مقسمی» است نه «لا بشرط قسمی».

می شود و انسان متوجه مدبّری می شود که سیرِ همه به سوی اوست، و سپس با تدبّر در حقیقت هستی و شهود و ذوقِ حضوری آن، شناخت ذات قدیمِ ازلی حاصل می شود و در نهایت می رسد به این که، نه تنها معرِّفِ ذات واجب، خود آن ذات بوده، بلکه دلیل بر شناخت جهان نیز معرفت همان ذات می باشد، چه این که سبب وجود عالم نیز وجود همان ذات ازلی بوده و خواهد بود و بالاخره جهان در آئینه ذات حق مشاهده می شود و قبل از هر چیز حق را می بیند و همه چیز را در آینه حق مشاهده می نماید. در این حال می گوید:

ما با دوست نشسته که ای دوست، دوست کو

کوکو همی زنیم ز مستی به کوی دوست

حضرت آیت الله جوادی آملی«حفظه الله تعالی» می فرمایند:

«در طرح برهان، ابتدا از آیات آفاقی و انفسی به مبدأ عالم پی برده می شود و آنگاه در خودِ مبدأ از آن جهت که هستی محض است، تدبّر شده و به ضرورت ازلی مبدأ، استدلال می شود و همچنان سیر علمی و شهودی ادامه می یابد تا هم اسمای حسنای حق ثابت شود و هم ظهور آن اسماء در مظاهر اثبات گردد و هم پیوند آن مظاهر با یکدیگر و سرانجام رجوع آن ها به مبدأ ظهورِ خود آشکار شود.

با تحلیل فوق چند مطلب معلوم می گردد:

۱- کثرت در جهانِ امکان به آیت و ظهور برمی گردد، نه این که به عنوان سراب قلمداد شود.

۲- وحدت شخصی وجود به این معنی است که کثرت در ظهور باشد و وحدت در وجود، نه آن که خودِ وجود دارای کثرت حقیقی ولو به نحو تشکیک باشد.

مرحله تکامل یافته فلسفه الهی است که صدرالمتألهین«قدس سره» بعد از تحول فکریِ اصالت ماهیت به اصالت وجود، یک تحول عقلی و شهودی عمیق دیگری را پیمود و آن ارتقاء از وحدت تشکیکیِ وجود به وحدت شخصی آن است که بین وحدت تشکیکی و وحدت شخصی فرق هاست، نه آن که وحدت شخصی محی الدّین وحدت خام باشد و با تعقل فلسفی ناسازگار، بلکه عقل ناب بعد از عبور از سر پل تشکیک و ارجاع آن به مظاهر و تنزیه حقیقت هستی از هرگونه تعدّد، ولو تعدّدِ مراتب، به آن نایل می گردد.»(۱)

پس از این که انسان توانست به دیدگاه عرفانِ نظری نائل شود و غیر حق را همه آیات الهی ببیند و دیگر هیچ، مرحله ندیدن خود را شروع می کند که سیر در عرفان عملی است و از طریق دستورات و ریاضات شرعی، نفی انانیت خود را شروع می کند که گفت:

طلب

ای عاشقان خوش رفتار

طرب

ای نیکوان شیرین کار

تا

کی از خانه هین ره صحرا

تا

کی از کعبه هین در خمار

در

جهان شاهدی و ما فارغ

در

قدح جرعه ای و ما هشیار

زین

سپس دست ما و دامن دوست

بعد

از این گوش ما و حلقه یار

«والسلام علیکم و رحمهالله و برکاته»



---

۱- «شرح حکمت متعالیه»، آیت الله جوادی آملی،بخش یکم، جلد ششم، ص ۲۰۱.

## حرکت جوهری

### اشاره

ص: ۵۵

بسم الله الرحمن الرحیم

## مقدمه

مقدمه(۱)

مرحوم آخوند ملاصدرا«رحمه الله علیه» در تحقیق حرکت جوهری خود، بخش کثیری از مشکلات فلسفه را که موجب می شد فلسفه از دین و وحی فاصله داشته باشد، حل نمود. عمده آن است که بتوانیم دقیقاً منظور او را در حرکت جوهری متوجّه شویم، چرا که نگاه هر حکیمی، از جمله نگاه ملاصدرا«رحمه الله علیه» نگاهی است که از ظاهر گذشته و اگر کسی هنوز در ظاهر متوقّف است و همّتی برای گذر به سوی بطون و اصل ندارد، به جای آن که خود را بالا ببرد، موضوع را پایین می آورد.

چون تا زمان ملاصدرا«رحمه الله علیه» اعتقاد فلاسفه بر حرکت اَعراض در عالم مادّه بود و جوهر را ثابت می دانستند، ملاصدرا«رحمه الله علیه» با مشکل



---

۱- قبل از هر چیز به عرض خوانندگان گرامی می رسانم که این حقیر در طرح براهین حرکت جوهری کاری تازه انجام نداده ام، بلکه در طول بیش از بیست سالی که برهان حرکت جوهری را تدریس می کردم سعی نمودم نکات دقیقی که بزرگان اندیشه در گوشه و کنار کتاب ها و مقالات در این رابطه مطرح فرموده اند را جمع آوری کرده و به صورتی ارائه دهم که برای طالبان این بحث امکان یادگیری اش آسان تر باشد و تا آن جا که ممکن است گرفتار اصطلاحات نشوند.

زیادی روبه رو بود، چراکه در مقابل ادّعای اومبنی بر جوهری بودن حرکت می گفتند: «اگر حرف شما صحیح است چرا بزرگانی چون «ارسطو» و«ابن سینا» از آن چیزی نگفته اند؟» سخن ملاصدرا«رحمه الله علیه» این است که: عظمت آن بزرگان به آن جهت بود که حرف هایشان دلیل داشت و لذا اگر من هم با دلیل سخن گفتم، نباید به صِرف عظمت آن ها و این که چون آن ها نگفته اند، حرفِ من رد شود.(۱)

او با تمام تلاش سعی کرد: اوّلاً؛ دلایل سخن خود را در جوهری بودن حرکت در چنین شرایطی ارائه نماید. ثانیاً؛ جواب ایراد هایی که به حرکت جوهری می گرفتند را بدهد، که بحث های آینده علاوه بر معنی حرکت جوهری و براهین ملاصدرا و نتایج آن براهین، جواب آن ایرادها را نیز در بر دارد.

تبصره: امروزه چهره جهان را ظهور حرکت فراگرفته و سرعت ها و حرکت هایی به صحنه آمده است که انسان از آن ها به حیرت می آید و می پرسد حدّ حرکت تا چه اندازه و با چه شتابی می تواند باشد. ولذا بیش از همیشه احتیاج به تفسیری صحیح و عمیق از حرکت داریم، تا معلوم شود چنین حرکت هایی ریشه در کجا دارد.

## ادّعای حرکت جوهری

حرکت جوهری، صفتی مثل سنگینی، رنگ و حجم برای اشیاء نیست، که در عین ثبات هویت شئ فقط وزن یا رنگ آن عوض شود، بلکه آن چنان است که آرامش شئ را به هم می زند و شئ را از خود می ستاند و



---

۱- «اسفار»، ج ۳، ص ۱۰۸.

به خـودی جدیـد مبـدّل می سـازد. در حرکت جـوهری، شـئ از مرتبه نخسـتین وجـودِ خود بیرون می آیـد و به هسـتی و مرتبه دیگری دست می یابد.

حرکت جوهری می گویـد: ذات و جوهر عالم ماده؛ یک حرکت است و بس. یعنی جوهر جهان یک جنبیدن است و نه چیزی که می جنبـد. تصوّر چنین چیزی در ابتدای امر ممکن است مشـکل باشد، چون آن چه بشـر در دنیای محسوسات می شـناسد، چیزی است که حرکت و جنبش دارد، در حـالی که حرکت جوهری مـدعی است: خود حرکت یک چیز است، همان طور که آب به عنوان «عین تری» یک چیز است، نه این که آب چیزی باشـد که تر است. لذا در ابتدا تصور صـحیح از حرکت جوهریِ عالَم ماده کاملاً ضـروری است تا معلوم شود جناب ملاصدرا«رحمه الله علیه» چه چیزی را می خواهد اثبات کند، وگرنه چیزی را قبول یا ردّ می کنیم که هیچ ربطی به موضوع ندارد.

## سابقه تاریخی بحث حرکت

بـا نگـاه به تاریـخ تفکر بشـر روشن می شـود که همـواره یکی از موضوعـات تفکر بشـر حرکت بـوده است. قبـل از میلاـد این اختلاف بین دانشـمندان وجود داشت که آیا جهان سراسر حرکت است و یا حرکت، عَرَضی است مثل سایر اعراض. یا حرکت یـک خیـال غیرواقعی است ودر واقع حرکتی در خـارج از ذهن وجود نـدارد. مثلاًـ «هراکلیتوس» معتقـد بوده سراسـر عالم یک حرکت است و در مقابل او «زنون» معتقد بوده است حرکت؛ واقعیت خارجی ندارد. این مسئله همواره مدّ نظر متفکران بوده

است و پس از اسلام و ظهور فلسفه اسلامی این سؤال در مورد حرکت جوهری مطرح بوده است. بعد از کشف حرکت الکترون ها در اتم، روشن شد که علاوه بر حرکت های ظاهری در پدیده های عالم، در عمق اتم هر مادّه ای، حرکت نهفته است، ولی باز این سؤال هست که این حرکتِ سراسری عالم مادّه، حال چه در اتم و چه در غیر اتم، ریشه اش کجاست؟ حرکت جوهری مدعی است که می تواند این سؤال را جواب داده و به مشاجره تاریخ تفکر در این مورد خاتمه دهد.

سؤال: آیا قبل از ملاصدرا کسی معتقد به حرکت جوهری بوده است؟

جواب: گاهی افرادی مثل «بهمنیار» سخن هایی گفته اند که حکایت از آن دارد که چنین گرایشی داشته اند - البته؛ بدون این که دلیلی بیاورند- ولی مخالفت شخصیّت های بزرگی مثل «بوعلی سینا» اجازه ظهور چنین اندیشه هایی را نداده است.

مشهور است که یک بار بهمنیار به ابن سینا گفت: «من تصوّر می کنم که حرکت در جوهر شئ باشد!» ولی ابن سینا جواب او را نداد و در جواب او سکوت کرد. بهمنیار باز گفت: «جناب استاد! عرض کردم باید حرکت در جوهر شئ باشد.» باز ابن سینا جواب او را نداد. بالأخره با تعجّب پرسید: «چرا جواب مرا نمی دهید؟!» ابن سینا گفت: «چون حرکت جوهری است، جواب شما را نمی توانم بدهم». بهمنیار پرسید: «چرا؟!» ابن سینا گفت: «چون اگر حرکت جوهری باشد، پس هر لحظه تمام ذات و جوهر شئ تغییر می کند ودر نتیجه، هر لحظه شما با پدیده جدیدی روبه رو هستید؛ حال اگر حرکت جوهری است، من هر لحظه موجودی جدید هستم و لذا

آن کسی که تو از او سؤال کردی، ذاتاً تغییر کرد و رفت و آن کسی هم که آمد که تو هنوز از او سؤال نکرده ای و باز وقتی از پدیده جدیدِ بعدی سؤال کردی، آن پدیده ذاتاً رفت و پدیده جدید دیگری آمد، پس چه کسی جواب تو را بدهد؟!».

ملاحظه می کنید که چگونه و با چه فضایی با جوهری بودن حرکت، مخالفت می شد و البته ملاصدرا، در برهان خود جواب این مشکل را که ابن سینا برای نفی حرکت جوهری طرح کرده، تحت عنوان «جواب شبهه بقاء موضوع» داده است و بعداً مطرح خواهد شد.

سؤال: قبل از ملاصدرا حرکت را چگونه توجیه و تفسیر می کردند؟

جواب: حرکت را فقط در مقولات چهارگانه قبول داشتند. یعنی می گفتند: ذات یا جوهر شیئ، ثابت است و فقط کمّیّت و یا موقعیّت و یا مکان شیئ عوض می شود و به اصطلاح حرکت را در مقولات چهارگانه ای می دانستند که در ذیل ملاحظه می کنید.

مقولات

چهارگانه

۱- کمّ: یا مقدار، مثل سنگین شدن و حجیم شدن

درخت.

۲- کیف: مثل پیرشدن انسان ها یا رسیدن سیب

کال.

۳- وَضْع: مثل حرکت زمین به دور خودش.

۴-

اَیْن: مثل حرکت در خیابان؛ حرکت مکانی.

سؤال: آیا ملاصدرا حرکت درمقولات چهارگانه را قبول دارد؟

جواب: آری؛ اومی گوید علاوه بر این که در این چهار مقوله حرکت هست، در خود جوهر هم حرکت هست. یعنی جوهرِ شیءِ مادّی در ذات

خود حرکت دارد و معنی حرف او این است که حتّی ریشه حرکات موجود در مقولات چهارگانه هم، جوهر ناآرام عالم مادّه است.

تعریف حرکت: حرکت عبارتست از«خروج تدریجی شیء از قوّه به فعل»؛ یعنی «خارج شدن شیء از فقدانِ صفتی، به دارا شدن آن صفت»، یعنی حرکت عبارت است از: یافتن شئ چیزی را که ندارد و می تواند داشته باشد، زیرا «قوّه» یعنی نداشتنی که شئ می تواند داشته باشد؛ مثل قوه جوانی برای کودکی. باید توجه داشت که قوه با عدم صرف تفاوت دارد، بدین صورت که در «عدم»، امکان به وجود آمدن نیست؛ مثل عدم چشم برای دیوار، به همین جهت نمی گوییم دیوار قوّه بینایی دارد، با این که قوّه به معنای نداشتن است ولی نداشتنی که امکان داشتن در آن هست، و چون دیوار امکان یافتن چشم ندارد، نمی توانیم بگوییم دیوار قوه چشم داشتن دارد.

## کیفیّت ادراک حرکت

در باره کیفیت ادراک حرکت می گوییم: «حرکت، محسوسی است به کمک عقل، یا معقولی است به کمک حسّ» یعنی از یک طرف؛ حسّ به کمک عقل به وجود حرکت پی می برد، و از یک طرف؛ عقل با تجزیه وتحلیلِ داده های حسّ، متوجّه وجود حرکت می شود. مثل این که چشم ما از پدیده ای که حرکت می کند، تصویرهایی را می گیرد (مثل دوربین فیلم برداری) و عقل با بررسی این تصویرها و مقایسه محل های مختلف تصویرهایی که نزد ذهن دارد، متوجّه می شود که آن پدیده در خارج

دارای حرکت است. به همین جهت است که می گوییم «حرکت، محسوسی است به کمک عقل» و یا عقل انسان به جهت ذات متحوّلِ بدنِ مادّی، «حرکت» را تعقّل می کند و سپس در خارج از ذهن، مصداق های آن حرکت را می یابد و این است معنی عبارت «حرکت، معقولی است به کمک حسّ».

پس طبق این بحث، هم حرکت در خارج از ذهن موجود است و صرفاً ذهنی نیست وهم حسّ به تنهایی نمی تواند به وجود آن پی ببرد و آ ن چه را حسّ از واقعیّت حرکت در می یابد، حرکت نیست بلکه سکون های متوالی است که به کمک عقل واقعیّتش مشخص می شود، و البته؛ این سکون های متوالی که چشم آن ها را حسّ کرده، مربوط به واقعیّتی است خارجی به نام حرکت؛ یعنی انسان به کمک عقل و حسّ «عبور و حرکت» را می فهمد.

علت این که امثال «زنون» منکر حرکت شدند، این بود که صِرفاً بر داده های حسّ متمرکز شدند و لذا وقتی به حسّ رجوع کنیم می بینیم حسّ به تنهایی از حرکت، سکون های متوالی درک می کند ولی باید متوجه بود که حسّ به تنهایی وجهی از آن واقعیت خارجی را دریافت می کند و وقتی عقل، آن داده های حسی ناشی از حرکت را دریافت کرد و آن ها را تجزیه و تحلیل نمود، نفسِ انسان متوجه واقعیت حرکت می شود.

## شخصیّت حرکت

حرکت؛ وجودی است دارای سیلان و اتّصال که سیلان و اتّصالش مربوط به خودش است. چراکه اگر حرکت از سکون های متوالی به دست آمده بود، حرکت نمی بود، بلکه سکون بود. چون نه از مجموعه صفرها عدد به دست می آید و نه از مجموعه سکو ن ها، حرکت ایجاد می شود، بلکه حرکت وجودی است که خودش عین سیلان و اتّصال است ونه چیزی که حاصل مجموعه سکون ها باشد، وچنین نیست که بتوان حرکت را آن قدر تقسیم کرد تا به اجزاء ساکن رسید. یعنی واحد حرکت، سکون نیست چرا که از مجموعه سکون ها حرکت حاصل نمی شود. فهم این نکته به دقت بسیاری نیازمند است چرا که انسان عموماً در بررسی واقعیّت حرکت،به آن چه که حسّ از واقعیّت حرکت ادراک می کند، بسنده می نماید و حسّ هم به تنهایی از واقعیّت حرکت، جز سکون های متوالی برداشت نمی کند. از این رو انسان تصورمی نماید که حرکت عبارت است از سکون های متوالی؛ در حالی که حسّ به کمک عقل می تواند از واقعیّت حرکت آگاهی یابد و لذا آن چه را حسّ از حرکت خبر می دهد، واقعیّت حرکت نیست.

## تقدم و تأخر، ذاتی حرکت است

حرکت؛ موجودی است مثل زمان که اجزایش در یک جا و یک لحظه جمع نیستند، یعنی مثل یک میز نیست که در یک لحظه هم پایه هایش در صحنه است و هم سطحش موجود است، بلکه هر لحظه از حرکت وقتی

ص: ۶۴

ظهور می کند که لحظه قبل، از بین رفته باشد. در بررسی خصوصیّت حرکت این نکته قابل توجّه است که شما وقتی به حرکت نظر دارید، به واقعیّتی نظر دارید که دائماً وجهی از آن در صحنه است، نه بعدش ظاهر است، نه قبلش؛ مثل حرکت ماشین در یک جادّه، در این حرکت؛ همواره شما لحظه قبل حرکتش را رفته می یابید ولحظه بعد حرکتش هم هنوز برای شما ظاهر نشده است، ولذا تا وقتی که پدیده در حرکت است، اجزای حرکتِ آن در یک جا جمع نیست. مثل زمان که همواره در حال گذران و تقدم و تأخر است؛ شما می بینید «حالا» رفت، «بعد» هم که آمد، باز رفت، یعنی؛ نه گذشته فعلاً هست و نه آینده ای که نیامده و نه چیز دیگر، فقط همواره گذران در صحنه است و این گذران یا تقدم و تأخر به یک اعتبار حرکت است و به یک اعتبار زمان.(۱)

## معنی جوهر و عرض

چون در بحث حرکت جوهری نیاز داریم تصور صحیحی از «جوهر» و «عرض» داشته باشیم لازم است ابتدا مفهوم این دو واژه روشن شود. چنان چه دقت کنید ما در عالَم، با دو نوع پدیده روبه رو هستیم؛ یکی پدیده هایی مثل انسان، سیب و درخت که می توان مستقلاً به آن ها اشاره کرد، و دیگر پدیده هایی مثل رنگ و بو و طعم و علم و شجاعت که واقعاً



---

۱- چنان چه تقدم و تأخر را در خارج در نظر بگیریم عبارت است از «حرکت»- حال چه آن حرکت جوهری باشد و چه عرضی- و چنان چه آن تقدم و تأخر را در ذهن در نظر بگیریم، عبارت است از «زمان».

خودشان در خارج پدیده های مستقلّی نیستند، بلکه باید سیبی باشد که دارای رنگ و بو و طعم باشد، یا انسانی باشد که علم و شجاعت داشته باشد و لذا به پدیده هایی مثل درخت و انسان، «جوهر» وبه پدیده هایی مثل رنگ و علم، «عَرَض» گویند.

در تعریف «عَرَض» گفته اند: «إذا وُجِدَ فِی الخارِج، وُجِدَ فِی المُوضُوع»؛ یعنی عَرَض؛ چیزی است که چون آن را در خارج بیابی، در موضوع خاصّی یافت می شود. مثل این که رنگ قرمز را به عنوان یک عَرَض در موضوعی مثل سیب می یابیم و هیچ وقت رنگ قرمز را بدون چیزی که آن چیز بتواند قرمز باشد، نمی یابیم.(۱)

در تعریف «جوهر» گفته اند: «إذا وُجِدَ فِی الْخارِج، وُجِدَ لا-فِی الْمُوضوع»؛ یعنی جوهر چیزی است که وقتی در خارج یافت می شود، در موضوعی یافت نمی شود، بلکه خود آن را می یابیم، مثل این که خود آب یا درخت یا انسان را می یابیم، بدون این که در چیزی یافت شوند.

## تابعیّت عَرَض از جوهر

حال چنان چه تصور صحیحی از جوهر و عرض داشته باشیم متوجه می شویم همواره عرض تابع جوهر است و به تعبیر دیگر اعراض ظهور حالت جوهر خواهند بود. مثل این که شدت وکمالِ بو و طعم سیب، تابع شدتِ «جوهر» سیب است و هر وقت بو و طعم سیب کامل نیست، برای

ص: ۶۶

---

۱- البته آن چه در مغازه های رنگ فروشی به عنوان رنگ وجود دارد، به واقع رنگ نیست، بلکه روغنی است که رنگ خاصی را به همراه دارد.

این است که خود سیب – یعنی جوهر سیب – هنوز به خوبی نرسیده است. پس «عَرَض» – مثل بو برای سیب– تابع «جوهر» خودش است که عبارت باشد از جوهر سیب.

سؤال: با توجّه به این که رنگ هر چیز، تابع جوهر آن چیز است، آیا رنگی که به درِاتاق می زنند، تابع چوب درِاتاق است؟

جواب: نه؛ چون رنگی که به در می زنند، از متن چوب درِاتاق خارج نشده و مثل رنگ و بوی سیب نیست. و لذا خود رنگ درِاتاق هم تابع جوهر خودش است که همان موادّ روغنی است، نه تابع چوب درِاتاق. آری؛ خود چوبِ درِ اتاق، رنگ مخصوص خود را دارد که آن رنگ تابع جوهر چوب است.

سؤال: آیا نمی شود گفت که جوهر هر شیء در واقع مجموعه اعراض است. مثلاً؛ سیب، مجموعه همان رنگ و بو و وزن و شکل مخصوص است که ما می بینیم؟

جواب: خیر؛ زیرا مجموعه پدیده هایی که در ذات خود مستقل نیستند، چنان چه همه هم کنار هم جمع شوند، باز به استقلال نمی رسند. هم چنان که مجموعه صفرها، عدد به وجود نمی آورند، پس کلّیه این اعراضِ غیر مستقل باید به جوهری که وجودش مستقل است، تکیه داشته باشند. یعنی باید سیبی باشد تا رنگ و طعم و بوی مخصوص آن بتواند ظهور کند. پس مجموعه اعراض، وجودات وابسته اند، هر چقدر هم که زیاد باشند، نمی توانند یک واقعیّت مستقل به وجود آورند. و اساساً «اعراض عامل

ظهور خصوصیات جوهرند» ونه چیزی مستقل و جدا از جوهر؛ یعنی این جوهر است که این صفات و خصوصیات را داراست.

سؤال: جوهر سیب، مادّه است یا غیر مادّه؟

جواب: جوهر هر پدیده مادّی همراه اعراضش در خارج، یک پدیده است و نه دو پدیده که کنار هم آمده باشند. آری ما در خارج اشیاء مادّی و یا موجودات غیر مادّی داریم، ولی نه این که یا جوهر پدیده های مادّی، مادّی باشند و یا اعراضشان مادّی باشد، بلکه مثلاً سیب، به عنوان یک پدیده مادّی در خارج موجود است، حالا انسان از این پدیده مادّی در یک تحلیل ذهنی متوجه جوهر و اعراض می شود. به اعتبار دیگر عقل انسان می تواند چنین رابطه ای را بین ظهورات یک شیئ و ذات آن شیئ ایجاد کند و از این طریق به واقعیاتی از آن شیئ دست یابد.

## نتیجه حرکت

چون حرکت، تبدیل تدریجی قوّه به فعل است؛ و چون حرکت برای رسیدن به چیزی است که شیئ قبلاً آن را نداشته؛ پس در موجوداتی حرکت تحقّق دارد که اوّلاً؛ به فعلیّت کامل نرسیده اند و هنوز نقص وبه تعبیر دیگر قوّه هایی در وجودشان هست که در اثر حرکت، آن نقص یا قوّه، تبدیل به کمال یا فعلیّتِ آن قوّه شود وثانیاً؛ در موجوداتی که قوه محض اند و درنتیجه هیچ موجودیّتی ندارند، حرکت معنی ندارد. همچنان که اگر موجودی در فعلیّت محض باشد (مثل مجرّدات) حرکت ندارد. عنایت داشته باشید که اگر موجودی قوّه محض هم باشد، چون قوه

در واقع عدم است، حرکت ندارد؛ بنابراین حرکت در موجوداتی است که دارای جنبه ای بالفعل و جنبه ای بالقوّه باشند، که با تبدیل جنبه بالقوه به جنبه بالفعل، حرکت به هدف و نتیجه خود می رسد.(۱)

## هدف حرکت

هدف حرکت(۲)

اگر شیءای تمام سَـمْت ها و جهت ها برایش یکسان باشد چنین موجودی از یک جهت بالقوه نیست و از یک جهت بالفعل. چون اگر از جهتی قوه ای داشته باشد، یعنی جهتش به سوی به فعل درآوردن آن قوه است. پس اگر چیزی تمام سمت ها و جهت ها برایش یکسان باشد، چون در واقع آن چیز جنبه بالقوّه ای ندارد،آن شئ حرکت ندارد. بنابراین حرکت - که عبارت است از تبدیل قوه به فعل - هرگز بی هدف نیست ومسلّم سمت و سویی دارد، که عبارت است از تبدیل قوّه هایش به فعلیّت؛ ولذا هر حرکتی پایان مخصوصی دارد که قبل از رسیدن به آن پایان وهدف، سیّال است و با رسیدن به آن هدف «ثابت» شده و دیگر از جنبه نقص خود خارج می شود؛ مثل مجرّدات که موجودات ثابتی هستند و دیگر حرکت

ص: ۶۹

---

۱- ملاصدرا«رحمه الله علیه» در این مورد می فرماید: «... فَکُلُّ ما هُوَ بالفعل من جمیع الوجوه یمتنع علیه الحرکه، و بعکس النقیض کُلُّ ما یصح علیه الحرکه ففیه ما بالقوه اذ کُلُّ طالب للحرکه یطلب شیئاً لم یحصل له بعد، فلا یصح ان یکون المجرد عن الماده یطلب بالحرکه امراً...» اسفار، ج ۳، ص ۶۰.
۲- ملاصدرا«رحمه الله علیه» در جلد سوم اسفار به طور کامل، تمام ابعاد حرکت را مورد بررسی قرار داده است. چنان چه عزیزان مایل اند در این مورد تحقیق کامل بنمایند، به آن مجلد رجوع فرمایند.

در وجودشان نیست، البته بین ثابت بودن یک شئ با ساکن بودن آن باید فرق گذاشت، چرا که اشیاءِ ساکن، نسبت به هم ساکن اند، مثل این صندلی که در کنار آن صندلی فعلاً ساکن و بی حرکت است. ولی موجود ثابت یعنی موجودی که فعلیّت محض است و در ذات خود حرکت نداشته باشد؛ مثل مجرّدات.

ممکن است سوال شود، چه اشکال دارد که چیزی بی نهایت قوّه داشته باشد و همواره در حرکت باشد و هرگز به حالت «ثابت» در نیاید؟

در جواب باید گفت اگر موجودی بی نهایت قوّه داشته باشد، یعنی بی نهایت نیستی دارد؛ در نتیجه؛ چنین چیزی نمی تواند موجود باشد، تا حرکت داشته باشد؛ و باز تأکید می شود اگر موجودی هیچ جنبه بالقوّه ای نداشت، نقصی ندارد که بخواهد با حرکت، آن نقص یا جنبه بالقوّه را پُر کند؛ پس موجودی دارای حرکت است که جنبه ای بالفعل و جنبه ای بالقوّه داشته باشدو از طریق حرکت، آن جنبه بالقوّه، به فعلیّت برسد، و هدف حرکت هم عبارت است از به فعلیّت در آمدن جنبه های بالقوّه شئ؛ پس هر پدیده متحرکی هدف خاصی دارد که آن هدف را جنبه های بالقوّه شئ معیّن می کند.

ص: ۷۰

## برهان اوّل در اثبات حرکت جوهری

برهان اوّل در اثبات حرکت جوهری(۱)

برای این که عزیزان در فهم موضوع، راحت تر باشند مطالب را به صورت دسته بندی شده مطرح می کنیم:

الف- اگر با چشم واقع بین دقیقاً به اطراف خود بنگریم، هیچ چیزی را نمی بینیم که در حال تغییر و تحوّل نباشد؛ حال چه این تغییر، کُند باشد و چه سریع.

ب- تغییرات تماماً در اَعراض نمایان می شود، در حالی که خود اعراض وابسته به جوهرند، یعنی همیشه یک چیزی (مثل سیب) هست که رنگ دارد. یعنی وجود رنگ و حجم و... که تغییر و تحوّل در آن ها واقع می شود، وجودهای مستقلّی نیستند.

برای روشن شدن موضوع، به طرح صفحه بعد توجّه فرمایید:

ص: ۷۱

---

۱- ملاصدرا«رحمه الله علیه» در طرح این برهان می فرماید: «کُلُّ جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعه الانفکاک عنه نسبتها الی الشخص نسبه لوازم الفصول الاشتقاقیه الی الانواع، و تلک العوارض اللازمه هی المسمات بالمشخصات عندالجمهور، والحق انّها علامات للتشخص... کلّ شخص جسمانی یتبدل علیه هذه المشخصات کلًا او بعضاً کالزمان و الکم و الوضع و الاَین و غیرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم ایاها...» اسفار، ج ۳، ص ۱۰۳.

چنانچه به طرح فوق توجه کنید هر تغییری که به چشم بخورد در اعراض واقع می شود، یعنی یا رنگ و مزه و بو و وزن اشیاء تغییر می کند و یا حجم و اندازه آن ها عوض می شود.

ج- حال چنانچه عرض شد؛ اعراض وجودهای مستقلّی نیستند و تماماً وابسته به جوهرند؛ و چون حرکت را در اعراض مشاهده می کنیم، پس باید حرکتِ اعراض، وابسته به جوهر باشد، زیرا تمام وجود اعراض وابسته به جوهر است و از خود وجودی ندارند؛ پس حرکت آن ها هم مربوط به جوهر است، یعنی چون علّت متغیّر، متغیّر است، علّت اَعراضِ متغیّر هم باید جوهرِ متغیّرباشد. پس باید ریشه همه تغییرات به جوهر برگردد و تغییر اصلی را در جوهر بدانیم.(۱)

ص: ۷۲

---

۱- علامه طباطبایی«ره» می فرمایند: «اَلْاَعْراض من مراتب وجودالجواهر لمّا تقدم أن وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها فتغیّرها و تجدّدها، لا یتمّ اِلاّ مع تغیّر موضوعاتها الجوهریه و تجدّدها، فالحرکات العرضیه دلیل حرکه الجوهر» نهایه الحکمه، ص ۱۸۵.

د- وقتی می گوییم جوهر متغیّر است، دیگر بدین معنا نیست که باز جوهر، اعراضی دارد که آن اعراضش متغیّر است؛ پس معنی متغیّربودن جوهر، این است که ذات مادّه و جوهرمادّه به خودی خود دارای تغییر است، یعنی ذات مادّه چیزی جز تغییر نیست و همه تغییراتی که در اعراض می یابیم، ریشه در جوهردارد؛ پس جوهر، خودش تغییر است؛ مثل این است که وقتی می گوییم: «ذاتِ آب، تر است»؛ یعنی آب چیزی جز تری نیست؛ چراکه وقتی پای جوهر و ذات به میان آمد، جایی برای اعراض نمی ماند؛ پس اگر صفتی به ذات و جوهر نسبت داده شد، دیگر خود آن ذات و جوهر، عبارت است از آن صفت. لذا نتیجه می گیریم ذات عالم، چیزی جز حرکت و جنبیدن نیست، یعنی؛ «وجودش همان حرکت است» نه این که وجودی دارد و حرکتی، بلکه مثل نور که وجودش همان روشنایی اش است، نه این که یک نور داریم و یک روشنایی، ذات مادّه هم یعنی حرکت؛ یعنی ذات مادّه، وجودی است که آن وجود چیزی جز حرکت نیست.به عبارت دیگر؛ «خود حرکت یک مرتبه از وجود در عالم است».

ملاهادی سبزواری در اثبات حرکت جوهری می فرماید:

و جُوهَرِیَّهٌ لَدَیْنا واقِعه

اِذْ کانَتِ الْاَعْراضُ کُلّاً تابعه(۱)

یعنی حرکت جوهری در نزد ما واقعی است؛ زیرا که اعراض تماماً تابع جوهرند (و حال که اعراض دارای حرکت اند، باید آن حرکت، مربوط به جوهر باشد).

ص: ۷۳

---

۱- «شرح منظومه سبزواری»(غررالفرائد)، ط ناصری، ص ۲۴۴.

وَالطَّبْعُ اِن يُثْبِتْ فَيَنْسَدُّ الْعَطا

بِالثّابِتِ السَّيالِ كَيْفَ ارْتَبَطا(۱)

از طرفی اگر جوهرِ مادّی ثابت باشد، چیز جدیدی در عالم به وجود نمی آید و عطای الهی قطع می شود - چون این جوهرِ حرکت مند است که با گرفتن فیض از عالم بالا، جنبه بالقوّه اش، بالفعل می شود- هم چنان که اگر جوهر عالم مادّه اصل و منشأ حرکت نباشد، حرکت اعراض را به چه موجود ثابتی مرتبط کنیم. (اگر ذاتی که عین حرکت است، در عالم نباشد، پس علّت حرکت موجودات را به چه موجود ثابتی مرتبط کنیم؟!).

باز از زاویه دیگر می توان این چنین گفت: چون طبق قاعده «کُلُّ ما بِالعَرضِ لابُدَّ اَنْ یَنْتَهی اِلی ما بِالذّاتِ» که هر مابالعَرَضی (آنچه عَرَضی است؛ مثل گرما برای آب) باید به مابالذّاتی (آنچه ذاتی است؛ مثل گرما برای آتش) ختم شود و چون حرکتِ موجود در عالم، بالعَرَض است، باید به یک ذاتی که عین حرکت است، ختم شود.

سؤال: چه اشکال دارد که بگوییم علّت حرکت اعراض، جوهر است؛ ولی جوهر یک چیز دارای حرکت است، نه این که جوهر عین حرکت باشد؟

جواب: این سؤال به این جهت پیش آمده است که سؤال کننده هنوز معنی حرکت در جوهر را متوجّه نشده است. وقتی می گوییم جوهر چیزی است دارای حرکت، یعنی دارید می گویید: جوهر ثابت است و اعراض حرکت دارند. حال سؤال می شود که علّت حرکتِ اعراضِ غیرمستقل



---

۱- «شرح منظومه سبزواری»، چاپ انتشارات مصطفوی، ص ۲۴۹.

چیست؟! مسلّم باید این حرکات به یک جوهری برسد که حرکتش بالذّات باشد، یعنی می رسیم به جایی که باید جوهرِ مادّه، عین حرکت باشد نه چیزی که دارای حرکت است.

## حرکت جوهری را عقل می فهمد

این که می بینیم در طول رشد سیب، رنگ و بوی سیب شدیدتر شده است، به جهت این است که وجود جوهری آن با حرکت ذاتی خود، وجودی قوی تر گشته که در نتیجه آن حرکت ذاتی، اعراض آن سیب، قوی و شدید شده اند، و یا در نفس انسان که به جهت اتّصالش به بدن مادّی دارای حرکت جوهری است، شما می بینید در ابتدا صفات و افعالش ضعیف است و با شدید شدن جوهر وجودی اش (یعنی نفس) صفات و افعالش، قوّت و قدرت می گیرند، چون ظهور تغییرات در اعراض، ریشه در جوهر متغیّر دارد، هر چند ما آن جوهر متغیّر را حسّ نمی کنیم. مثل نور اتاق، که ما هر لحظه نور جدیدی در اتاق داریم ولی حسّ نمی کنیم. یا مثلاً شعله گاز، که هر لحظه شعله جدیدی است ولی ما حسّ نمی کنیم، ولی می فهمیم و می دانیم که واقعاً هر لحظه شعله جدیدی است. جهان مادّه هم به جهت ذات متغیّرش، هر لحظه جهان جدیدی است و چون حسّ و چشم، همیشه «حدِّ» پدیده ها را می یابد و نه ذات و جوهرآن ها را؛ بنابراین حرکت جوهریِ عالم را حسّ نمی کند و بنا هم نیست که چون انسان آن حرکت را حسّ نکرد، منکر شود؛ چراکه موضوع مورد بحث یعنی جوهر، واقعیّتی است معقول؛ پس باید عقل، حرکت آن را بفهمد و از طریق عقل،

ص: ۷۵

آن را کشف کند و اگر عقل آن حرکت را اثبات و استدلال کرد، دیگر جای انکار نمی ماند.

سؤال: اگر چنین است که شما می گویید که هر چه نفس قوی شود، صفات و افعال انسان قدرت می گیرد؛ چرا در دوران پیری دوباره ضعف و سستی به بدن برمی گردد؟! مگر نفس در پیری، حرکت جوهری اش ضعیف می گردد؟

جواب: خیر؛ چون نفس همواره بدن را به عنوان یک ابزار در اختیار گرفته، در دوران پیری آهسته آهسته از آن بدن منصرف می شود و نظر به منزل اصلی اش می اندازد و لذا آثار سستی و ضعف در بدن همچنان پیش می آید تا آنگاه که نفس، کلّ بدن را رها می کند؛ پس مسئله را باید در دو جوهری بودن انسان دنبال کرد؛ چراکه ما هم جوهر نفس داریم و هم جوهر بدن؛ و لذا گاهی حکم جوهرِ نفسِ مجرّد مطرح است و گاهی حکم جوهرِ بدنِ مادّی، و گاهی هم تعامل و تأثیر آن دو بر همدیگر.

آن جایی که بحث شدید شدن صفات و افعال انسان است، موضوع در رابطه با حرکت و اشتداد نفس است، و آن جایی که بحث ضعیف شدن بدن است به جهت پیری، موضوع در رابطه با ضعف تعلق نفس است به بدن و این که چون نفس انسان به کمال خود رسید دیگر نیازش به بدن همچنان کم می شود تا در نهایت آن را رها می کند.

نکته قابل توجه در این بحث عنایت به حرکت جوهری نفس است. چون نفس در عین این که موجودی است مجرد، ولی تجردش نسبی است و لذا به بدن خود تعلق دارد و همین تعلق نفس به بدن موجب می شود که

حکم بـدن یعنی حرکت جوهری آن به نفس سـرایت کنـد و نفس دارای حرکت جوهری شود تـا آن جـایی که از تجرد نسبی خود به تجرد کامل دست یابد و بدن را رها کند.(۱)

در این برهـان متوجه شـدیم که اولاًـ از طریق توجه به حرکت اعراض به حرکت جوهر پی می بریم. ثانیـاً: وقـتی جوهر دارای صفتی باشد، در واقع آن جوهر با آن صفت متحد است و لذا روشن شد خود جوهر ماده عین حرکت است و نه چیز دیگر.



---

۱- بررسی بیشتر این موضوع را در کتاب معرفت النفس و الحشر می توانید پیگیری نمایید.

## برهان دوم در اثبات حرکت جوهری

برهان دوم در اثبات حرکت جوهری(۱)

در این برهـان از طریـق تـوجه به زمـان منـدبودن پدیـده هـای مـادی و تجزیه و تحلیـل این نکته به صـورت زیر متوجه حرکت جوهری عالم ماده خواهیم شد.

الف- در یک تأمل بـدیهی متوجه می شویم؛ تاریـخ منـد بودن و عمرداشـتن پدیده ها امری دروغ و صـرفاً ذهنی نیست و واقعاً پدیـده های مادّی زمانمندنـد و زمانمنـدی آن ها به اراده و اعتبار ما نیست که بتوان آن را از پدیده های مادّی جدا کرد، یعنی این چنین نیست که مثلاً ما بتوانیم به اراده خودمان بگوییم عمر این درخت ۲۰ سال یا ۳۰ سال است.

ب- در یک تحلیل نظری و عقلی متوجه می شویم مفهوم زمان چیزی جز معنی تقدّم و تأخّر نیست، یعنی قبلیّت و بعدیّت ممتد را زمان می نامیم. چون وقتی از «قبل» و «بعد» یا « تقدم

و تأخر» سخن می گوییم، عملاً از زمان سخن می گوییم و از طرفی اگر تمام کارهای مادّی مانند «رفتن، گفتن و...» را با واحد زمـان انـدازه می گیریم، برای آن است که همه آن هـا، چهره هـای گونـاگون حرکتنـد. مثلاً می گوییم: «دیروز رفتم» و یا می گوییم: «این سـخن را قبلاًـ در ساعت ۱۲ ظهر گفتم» پس در واقع اعمـال و حرکـاتی از مـا سـرزده، که آن حرکـات را با زمان اندازه گیری می کنیم و حدّ ومرز

ص: ۷۸

---

۱- «اسفار»، ج ۳، ص ۱۱۵.

آن را تعیین می نماییم؛ پس زمان تعیین کننده مرز حرکت است؛ یعنی حرکتی واقع می شود و زمان - بدون آن که چیز مستقلّی باشد- حدّ آن حرکت را مشخص می کند.

ج- حال که روشن شد تمام حرکات و اعمال ما با صفت زمان همراه است، عرض می کنیم هیچ گاه چیزی نمی تواند صفتی را حقیقتاً پذیرا شود که ذاتش خلاف آن صفت باشد. مثلاً نمی توان چیزی را که از خود وزن ندارد، وزن کرد و یا صفت وزن داربودن به آن داد و یا چیزی را که از خود طول ندارد، با متر اندازه گرفت- مثلاً نمی توانیم بگوییم تفکر این آقا ۵/۳ متر است - پس اگر شئ ای صفتی داشته باشد که نتوان آن صفت را از شئ جدا کرد و بود و نبود آن صفت، به اعتبار ما نباشد باید آن صفت، ریشه در ذات همان شئ داشته باشد، یعنی ذات خود پرتغال ها سنگین است که می توان گفت سنگینی و وزنشان ۲۰ کیلو است.

د- حال چون نمی توان پدیده های مادّی را از زمان جدا کرد و زمانمندی جزء ذات آنهاست؛ پس باید پدیده های مادّی ذاتاً دارای تقّدم و تأخّر باشند. یعنی باید قبلیّت و بعدیّت در ذاتِ خود این پدیده های مادّی باشد.

ه- چنانچه دقت بفرمایید؛ تقدّم و تأخّر داشتن یک چیز، یعنی حرکت داشتن آن چیز؛ یعنی وقتی چیزی در خارج از ذهن ما دارای حرکت باشد، می گوییم آن شئ دارای تقدم و تأخر است. پس نتیجه می گیریم ذات عالم مادّه که دارای تقدّم و تأخّر است، دارای حرکت است و چون این تقدم و تأخر در ذات عالم ماده است، پس همواره عالم ماده در ذات خود جدید

می شود و همواره پدیده های مادّی در ذات خود، جدیدند؛ و در نتیجه حوادث عالم وجود، خودشان ذاتاً نسبت به هم تقّدم و تأخّر دارند و در نتیجه حرکت، ذاتی پدیده هاست و جوهرشئِ مادّی، عین حرکت است.

و- حال چون این تقّدم و تأخّرِ ذاتیِ مادّه را به طور مستقل و منتزَع از حوادث در نظر می گیریم، برآن نام زمان می نهیم؛ ولی در خارج آنچه وجود دارد، حوادث متحرّکند و زمان انتزاع ذهن است و نه چیز مستقل و نه چیز موهوم و دروغی و ساخته ذهن. مثل مفهوم ۲۴ ساعت که خودش یک چیز مستقل نیست بلکه با حرکت زمین به دور خودش، ذهن انسان آن تقدّم و تأخّر موجود در حرکت زمین را از حرکت زمین انتزاع کرده و به طور مستقل در نظر می گیرد. یعنی در این حالت آنچه در بیرون و در واقعیت هست حرکت زمین است و آنچه ذهن از آن حرکت، انتزاع می کند مفهوم ۲۴ ساعت است. نتیجه این که چون کلّ مادّه - اعم از خورشید و یا غیر خورشید - ذاتاً دارای زمان است، پس کلّ عالم مادّه ذاتاً و جوهراً دارای حرکت است.

البته در آینده بحث مستقلی در مورد شخصیت زمان طرح خواهد شد. ولی در این بحث چنانچه ملاحظه فرمودید از طریق توجه به زمان مندی عالم ماده و این که زمان مندی، ذاتی عالم ماده است، متوجه شدیم ذات عالم ماده عین حرکت است.

ص: ۸۰

## حرکت ذاتی عالم، حرکتی است یکنواخت

همچنان که ذات زمان – به عنوان علامت حرکت – کنـدی و تندی ندارد، حرکت جوهری عالم مادّه هم که علّت زمان است، دارای حرکت یکنواخت و ذاتی است؛ چون ذات عالم مادّه عین حرکت است، دیگر حرکتی تنـدتر معنی نـدارد، مانند آب که عین تری است، و تَرتَر از آب معنی نـدارد و اساساً هر انـدازه حرکت از پدیـده هـا ظـاهر می شود، ظهور چهره ای از آن ذات متحوّل است که عین حرکت است. پس هر چه شـرایط نزدیکی به ذات مـادّه بیشـتر فراهم شـود، حرکت بـا شـتاب بیشـتری به صحنه می آید و هر چه انسان از عالم ماده فاصله بگیرد و به عالم مجردات نزدیک شود از حالت شتاب و حرکت، به عالم بقاء و ثبات نزدیک می شود.

## زمانِ زمین و زمانِ انسان

همچنـان که مکـان از مادّه جداشـدنی نیست و بُعـدی از مادّه است، روشن شـد که زمان هم بُعـدی از مادّه است، نه پدیـده ای مسـتقل؛ و باید سـبب و علت آن زمان که از مادّه جداشدنی نیست،جوهر و ذاتی دارای حرکت باشد که با فرارسیدن هر جزئی از آن حرکت، یـک جزء از زمـان یـافت شود و با زوال همان جزء از حرکت، همان جزءِ زمان که معلول آن حرکت بود، زائل گردد.

حالاـ با توجّه به این که روشن شـد ذات عالم ماده عین حرکت است، می گوییم: انسان تا در عالم مادّه است و تا با بـدن مادّی سروکار دارد، با

ص: ۸۱

زمان در ارتباط است و حتّی اگر حرکت زمین متوقّف شود، باز انسان تقدّم و تأخّر را می شناسد و با آن در ارتباط خواهد بود و روشن است که آن چه ما به نام ۲۴ ساعت و یا یک سال می شناسیم، حاصل حرکت عَرَضی زمین به دور خودش و یا به دور خورشید است، ولی فهم اصلی زمان به جهت ذات متحوّل عالم مادّه است که انسان در این دنیا با داشتن بدن با آن در ارتباط است. پس زمانی که انسان می شناسد و همواره با خود دارد، زمانی است که به جهت بدن خود و نفسِ متعلق به بدن می شناسد. ولی زمانی که به عنوان ۲۴ ساعت و یک سال می شناسد، زمانی است که به جهت حرکت مکانیِ زمین به دور خود و به دور خورشید پدید می آید و این دو زمان که ناشی از دو نوع حرکت است با همدیگر فرق دارد، یکی ناشی از حرکت ذاتی جوهر ماده است و دیگری ناشی از حرکت عرضی زمین می باشد. لذا زمان حقیقی زمانی است که انسان از خود می یابد.

با توجه به نکته دقیق فوق باید متوجه بود که زمانِ هر موجودی، مقدار حرکت همان موجود است و لذا عمر حقیقی انسان به مقدارحرکت وجودی همان انسان است، نه حرکت زمین؛ و حرکت زمین نباید عمر انسان محسوب شود، زیرا زمانِ هر موجودی را حرکت ویژه خود آن موجود می سازد.

سؤال: آیا این حرکت جوهری، همان حرکت اتمی است که الکترون ها در درون اتم به گرد هسته می گردند؟

جواب: خیر؛ چون در حرکت اتم ها، یا اتم ها در یک ملکول نسبت به هم در مکان خاصی، جابه جا می شوند، مثل حرکت ملکول های آب؛ و یا

حرکت الکترون ها است که به گرد هسته می گردند که هر دوی این ها حرکت های مکانی است و نه حرکت جوهری و حرکت جوهری اثبات می کند که همه حرکت ها، حتّی حرکت اتم های اشیاء، ریشه در ذات متحوّل عالم ماده دارد. از طرفی در حرکت اتم ها یا الکترون ها، این ها چیزی اند که حرکت می کنند ولی در حرکت جوهری، جوهر عین حرکت است، نه چیز متحرّک.

سؤال: اگرحرکت سراسرعالم را گرفته، پس چرا ما آن را حسّ نمی کنیم؟ چرا نمی بینیم که این دیوار حرکت ذاتی دارد؟

جواب:

اوّلاً؛ همچنان که در کیفیّت ادراک حرکت روشن شد؛ هیچ حرکتی حتّی حرکات غیر جوهری هم محسوس صِرف نیستند، بلکه «محسوسی اند به کمک عقل».

ثانیاً؛ بحث در حرکت جوهری است، مگر خود جوهر، محسوس است که حرکت آن محسوس باشد.

ثالثاً؛ حرکت جوهری، یعنی ذاتی که عین حرکت است، پس چیزی نیست که حرکت کند تا ما با حسّ کردنِ آن چیز، متوجّه حرکت آن شویم ، بلکه باید به کمک عقل، متوجه جوهرِ متحوّل عالم ماده شد و اگر تعقّل و استدلال، آن را اثبات کرد، روش ما درست بوده است، ولی حسّ انسان، نه توان اثبات آن را دارد و نه توان رد کردن آن را؛ چون مسئله و موضوعِ مورد بررسی در حوزه حسّ نیست.

## شبهه بقاء موضوع

در مورد حرکت جوهری، همچنان که قبلاً عرض شد، اشکال کرده اند که اگر مادّه ذاتاً و جوهراً تغییر کند، ما هر لحظه با شئ جدیدی روبه رو هستیم که نسبت به قبل تماماً تغییر کرده و تماماً چیز جدیدی است؛ در این حال چگونه می توانیم بگوییم این شئ همان شئ قبلی است؟ یعنی با پذیرفتن حرکت جوهری، متحرّك و موضوع حرکت گم می شود و دیگر عامل اتّصالِ مرحله قبل به مرحله بعد از بین می رود و در این حالت که متحرّك از بین رفته و ذاتاً چیز جدیدی در صحنه است دیگر حرکت معنا ندارد، چون اگر جوهر شیء حرکت داشته باشد ما در هر لحظه با چیز جدیدی روبه رو هستیم که هیچ ارتباطی با گذشته ندارد، و عملاً موضوع حرکت گم می شود، و وقتی موضوع حرکت گم شد، حرکتِ بی موضوع دیگر حرکت نیست و چون چنین چیزی امکان ندارد نمی توان حرکت جوهری را پذیرفت، چون بالأخره در هر حرکتی، چیزی باید باشد که حرکت کند، در حالی که در بحث حرکت جوهری، چیزی نمی ماند.(۱)



---

۱- شیخ الرئیس ابوعلی سینا در نفی حرکت جوهری می گوید: «اِنَّ الصوره الجوهریه لا تقبل الْاشتداد و التنقص و ذلک لأنّها اذا اَقبل الاشتداد و التنقص، اِما اَن یکون الجوهر و هو فی وسط الاشتداد و التنقص یبقی نوعه اولا یبقی فان کان یبقی نوعه فما تغیرت الصوره الجوهریه بل تغیر عارض للصوره فقط فیکون الّذی کان ناقصا فاشتد قد عدم و الجوهر لم یعدم فیکون هذا استحاله ...»(طبیعیات شفا، چاپ سنگی، طهران ص ۴۳) یعنی صورت جوهریه قبول اشتداد نمی نماید برای آن که اگر قبول اشتداد نماید یا جوهر در وسط اشتداد باقی است، که در صورت بقاء صورت، تغییر نکرده است و اگر هم در وسط اشتداد باقی نیست، جوهر دیگری جای آن را گرفته است. «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۴۳.

## جواب شبهه بقاء موضوع

ملاصدرا در جواب شبهه مذکور که اساسی ترین اشکال به مبحث حرکت جوهری است می گوید:

۱- آنچه در حرکت جوهری عامل اتّصال گذشته موجودِ متحرّك به آینده آن است، خود«حرکت» است. زیرا شخصیّت حرکت یعنی وجودی اتّصالی که خودش موجب اتّصال گذشته به آینده است(۱)،

حال چه در حرکت اَعراض و چه در حرکت جوهر، و چون در حرکت جوهری عین حرکت در صحنه است، پس عینِ اتّصالِ مرحله قبلِ خودش به مرحله بعدش در صحنه است. یعنی همچنان که «نور» خود را می نمایاند، حرکت هم به جهت اتّصالی بودن شخصیّتش، عین اتّصال گذشته است به آینده؛ پس موضوع حرکت گم نشده، بلکه موضوع حرکت در حرکت جوهری، خودْ جوهری است که عین حرکت است. یعنی وجودی که عین حرکت و اتصال است، موضوع حرکت جوهریِ مادّه است.

۲- جواب دیگری که به شبهه مذکور داده اند عبارت است از این که اساساً در حرکت جوهری حقیقت و جوهر شیء، کامل می شود، نه این که با حرکت جوهری به حقیقت دیگری تبدیل شود تا بحث گم شدن متحرّك پیش آید، چون در حرکت جوهری، ذات شیء همواره در حال تبدیل قوّه



---

۱- در بحث شخصیت حرکت روشن شد که نمی توان گفت: حرکت ، مجموعه سکون های متوالی است، زیرا از مجموعه سکون ها، حرکت حاصل نمی شود و لذا سیلان و اتصال در خودِ حرکت است.

و نقص های خود به فعلیّت است و در این راستا، درجه وجودی جوهر شدّت می یابد، پس موضوع گم نمی شود، بلکه شدید می شود.

۳- و در یک جواب نقضی نیز می توان گفت: اگر بخواهیم در حرکت جوهری آن طور که اشکال کننده می گوید، موضوعی داشته باشیم که در طول حرکت ثابت باشد، باید حرکت اَعراض را هم منکر باشیم، چرا که در حرکت اعراض مگر نمی گوییم این قرمزی امروزین سیب، همان سبزی دیروز است؟ مگر تماماً همان سبزی دیروز به قرمزی امروز تبدیل نشده است؟ حال عامل اتصال قبل به بعد را چه چیز بدانیم جز خود حرکت؟ یعنی چون در تمام این مراحل، حرکت در صحنه است - چه در حرکت عرضی و چه در حرکت جوهری- پس عامل اتصال که همان حرکت باشد در صحنه است وگرنه همان اشکالی که به حرکت جوهری گرفتند، به حرکت عَرَضی نیز وارد خواهد بود.(۱)

ص: ۸۶

---

۱- ملاصدرا«رحمه الله علیه» می فرماید: «والبرهان علی بقاء الشخص ها هنا (در جوهر) کالبرهان علی بقاء الشخص هناك(در عرض) فانَّ کلًا منهما متصل واحد زمانی، و المتصل الواحد له وجود واحد، الوجود عین الهویه الشخصیه عندنا و عند غیرنا مما له قدم راسخ فی الحکمه ...» «اسفار»، ج۳، ص ۹۶ و ۹۷.

نتایج برهان

حرکت جوهری

۱- اثبات ذات قیّوم خداوند

-۲

اثبات معاد به معنی عام

-۳

روشن شدن شخصیّت زمان به عنوان بُعد چهارم مادّه

-۴

حل مشکل حدوث و قِدَم

-۵

حل مشکل ربط متغیر به ثابت

ص: ۸۷

## اثبات ذات قیّوم خداوند

طبق بحث حرکت جوهری، جهـان مـادّه عین حرکت است و عین حرکت بودنِ جوهر، یعنی عین نیاز بودن آن، - چراکه هرجا پای حرکت هست، یعنی شـئ در حال به دست آوردن چیزی است که نـدارد، حال اگر موجودِ در صـحنه، عین حرکت باشد، یعنی سراسرِ وجودش عین نیـاز به غیر است- از طرفی کـلّ جهـان مادّه دارای ذاتی است با جوهر متحوّل؛ پس کلّ جهان مادّه عین نیـاز به فیّاضـی است غیر مـادّی، زیرا بقـاء عـالم ماده که عین حرکت و عین نیاز است، به افاضه فیضـی است که از نظامی فوق نظـام مـادّی به آن افـاضه شود - چون سراسـر نظـام مـادّه با داشـتن حرکت ذاتیِ خود، عین نیاز است- و چون جهان مادّه موجود است و بقاء دارد، پس باید آن حقیقت غیبیِ فوق عالم مادّه همواره در حال فیض بخشی باشد. زیرا اگر فیض قطع شود - چون بودِ مادّه عین نیازمنـدی به غیر است- دیگر جهان مادّه نابود می شود. مثل آتش؛ که تا هیزم به آن برسـد موجود اسـت ولی همین که هیزم از آن قطع شـد، نابود می شود؛ نه این که اگر هیزم به آتش نرسـد، شـعله متوقف شود، بلکه دیگر نیست و نابود می شود. وچون جهان، در عین نیازِ مطلق به غیر خود،در حال حاضرنابود نشده است، پس آن فیضِ مافوقِ کلّ عالم مادّه موجود بوده و فیض دهی اش جریان دارد وبه همین جهت هم طبق بحث حرکت جوهری، جهان مادّه دائماً در حال خلق شـدن و تحقّق است.

ص: ۸۸

به تعبیر قرآن «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ»؛(۱) یعنی خداونـد همواره در حـال ایجاد است، پس جهانِ مادی همواره در حال پـذیرش فیض از عـالم مـافوق خود است، تـا بـاقی بمانـد، و عـالم ربوبی هم همواره در حال فیض دادن است وبنا به فرمایش قرآن «این کافرانند که از خلقت جدید غافلند»؛ «بَلْ هُم فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ»(۲) یعنی نمی فهمند که خداوند دائم در حال فیض دهی به عالم است.

پس طبق حرکت جوهری، عالم ماده، دائماً یک عالم جدیـد است - مثل نور اتاق که دائماً نور جدید است - و به همین جهت هم عالم در قبضه مطلق اراده خداونـد است و اگر یک لحظه اراده کنـد که فیض خود را به عالم نرسانـد، تمام عالم یک سـره نیست و نـابود می شـود. پس علّت موجود بودن و تحقّق دائمی این عـالم، به جهت فیض دائمی از عـالم مـافوق است. و لـذا از طریق برهـان حرکت جوهری می توان یـک ذات قیّومی را که دائمـاً به این عالم، فیض می رسانـد تا آن را باقی و کامل کنـد، اثبات کرد.

## اثبات معاد به معنای عام

### اشاره

الف- طبق بحث حرکت جوهری، مشخص شد که جهان مادّه یکپارچه حرکت است.

ص: ۸۹

---

۱- سوره الرحمن، آیه ۲۹.

۲- سوره ق، آیه ۱۵.

ب- و نیز روشن شـد، حرکت معنی نـدارد مگر این که جهت و غایت داشـته باشد ودر راسـتای آن حرکت، شـیء از قوّه خود درآمده و به فعلیّت مخصوص خود برسد.

ج- جهـان در اثر حرکت جوهری و گرفتن فیض از عالم بالا، از«قوّه» یعنی نداشـتنی که می توان داشت، به «فعلیّت» یعنی یافتن آنچه می توان یافت، می رسـد و این به معنی خارج شدن از نقص به کمال است. یعنی جهان ماده از طریق حرکت جوهری در حال خارج شدن از نقصِ خود است.

د- وقتی نقص یا قوّه های جهان مادّه به فعلیت تبـدیل شـد و سراسـر در کمال و فعلیّت خود قرار گرفت، دیگر حرکت ندارد و جوهر مادّه هر چه می توانسته از مبدأ فیض، فیض و کمال قبول کند، قبول کرده. در این حالت دیگر جهان از مادّه بودن خارج شده، چون وقتی حرکت در صحنه نیست ، مادّه بودن در صحنه نیست.

ه- وقتی جهان مادی از مادّه بودن خارج شد و به فعلیّت رسید و نورانی گشت، دیگر آن جهان از نظر درجه وجودی، وجودی است برتر که نقص های عالم مادّه در آن نیست و این همان قیامتِ عالم مادّه است.

طبق بحث حرکت جوهری، هم اکنون جهـان دارد قیامت می شود؛ مثل کودکی که در حال جوان شـدن است و یا مثل جوانی که در حـال پیر شـدن است، هر چنـد در ظـاهرْ حرکت آن، حرکتِ محسوسـی نیست، چراکه ریشه این تغییر در ذات و جـوهر عالم مادّه است و ذات و جوهر، چیز محسوسی نیست، بلکه به کمکِ عقل می توان متوجّه وجود و حرکت آن

شـد. و این است که قرآن می فرماید: «یَعلَمونَ ظاهِراً مِنَ الحَیوهِ الدُّنْیا وَ هُمْ عَنِ الْاخِرَهِ هُم غافِلون»؛(۱) یعنی این هایی که منکر حقـایق انـد، چون علمشان فقط در حـدّ ظاهر زنـدگی دنیایی است؛ در نتیجه از آخرت و باطن این دنیا غافلنـد. پس ای انسان! اگر باطن عالم را بیابی، قیامت را یافته ای و تصدیق خواهی کرد. یعنی:

نیک بنگر ما نشسته می رویم

یعنی؛ جهان چون کودکی است که جوان می شود، بدون آن که مکانی را طی نماید، بلکه از خودِ اوّلیه به خودِ برتر دست می یابد و در خودْ حرکت می کند و به همین شکل در حال تحوّل است.

تو

سفر کردی زنطفه تا به عقل

نی

به گامی بود و منزل، نی به نَقل

قرآن می فرمایـد: روزی در پیش است که زمین غیر این زمین است «یَومَ تُبَدَّلُ الاَرْضُ غَیْرَ الاَرْضِ وَ السَّمواتُ»(۲) یعنی؛ روزی که زمین و آسـمان، غیر این زمین و آسمان می شود. از یک جهت همین زمین است و از جهتی این زمین نیست؛ چراکه کامل شـده و از نقص های خود درآمده است. مثل این که می توان گفت: این جوان همان کودک ۱۰ سال پیش است، درحالی که نقص های کودکی خود را پشت سر گذارده است. پس زمین قیامت، زمین دنیا است، منتها از نقص های خود بیرون آمده. لذا قرآن می فرماید: «اَشْرَقَتِ الْاَرْضُ بِنُورِ رَبِّها»(۳) یعنی؛ زمین در قیامت به نور



---

۱- سوره روم، آیه ۷.
۲- سوره ابراهیم، آیه ۴۸.
۳- سوره زمر، آیه ۶۹.

پروردگارش نورانی می شود به طوری که توان سخن گفتن می یابد: «یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبارَها»(۱) یعنی؛ روزی که اخبار خود را بازگو می کند. یا می فرماید: «اِنَّ الدّارَ الْاخِرَهِ لَهِیَ الْحَیَوان، لَوْ کانُوا یَعْلَمُون»(۲) یعنی؛ هرآینه، دار و نظام آخرت سراسر حیات است، ای کاش مردم این را می دانستند که نظام آخرت سراسر حیات است و از آن حالت مادی خارج شده است.

به طوری که ملاحظه می کنید؛ نظام آخرت، صورت کامل شده همین نظام دنیایی است، منتها دیگر حالت نقص عالم مادّه را ندارد، بلکه سراسر حیات است و در و دیوار آن از جنس حیات اند.

سؤال: اگر طبق نظریه حرکت جوهری، این جهان در اثر حرکت ذاتی اش از قوّه به فعلیّت می رسد و نقص هایش برطرف می شود، پس این جهان، جهانی دیگر می گردد، در این صورت معاد جسمانی چه می شود؟

جواب:

اولاً؛ طبق حرکت جوهری، جهان، جهان دیگر نمی شود، بلکه همین جهان است که شدید می شود. مثل کودکی که جوان شود و نقص های کودکی اش را پشت سر بگذارد.(۳)



---

۱- سوره زلزال، آیه ۴.

۲- سوره عنکبوت، آیه ۶۴.

۳- شاید بتوان سخن مولوی را در همین رابطه دانست، آن جا که می گوید: از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سر زدم مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم بار دیگر من بمیرم از بشر تا برآرم در ملائک بال و پر بار دیگر از ملک پرّان شوم آن چه اندر وَهم ناید آن شوم پس عدم گردم، عدم، چون ارغنون گویدم کانّااِلیه راجعون

ثانیاً؛ معاد جسمانی، بدین معنی است که در قیامت هیچ روحی بی بدن نیست. و لذا مسلّم ما در قیامت هم، جسم داریم ولی جسمی همجنس همان دنیای نورانی قیامت؛ مثل جسمانیّت دست و پای ما در خواب، که در عین این که در خواب دست و پا داریم ولی جنس آن همجنس آن جا، یعنی همجنس همان دنیای خواب است.(۱)

ملاصدرا«رحمه الله علیه» در مورد معاد جسمانی در جلد نهم اسفار، بحث مبسوطی مطرح می نماید که خلاصه آن را می توان به صورت ذیل از زبان استادسیدجلال الدین آشتیانی چنین نقل نمود.

«مبدأ بهشت جسمانی اعمال صالحه از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد و کسب اخلاق فاضله و ملکات کامله است. نفس ناطقه به اعتبار اکتساب اخلاق فاضله در صُقع داخلی خود صُوَری را ایجاد نموده و آن صور منشأ فعلیت نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل می باشد. نفس بدون شک متصوَّر به آن صور می شود. بعد از خروج از این نشأه و زوال شواغل مادیه و جسمانیه، جمیع قوای نفس در قوه واحد محشور می شود و به اعتبار استکمال جوهری و رفع ماده، قدرت بر ایجاد هر شی ای دارد و در ایجاد مشتهیات خود احتیاج به ماده جسمانی ندارد و هرچه در لوح نفس او خطور نماید در نزد او در بیرون حاضر است».



---

۱- در مورد معاد جسمانی می توانید به نوشتار «نحوه حیات بدن اُخروی» رجوع فرمایید.

و در مورد جسمانی بودن دوزخ و آتش می فرماید:

«دوزخ و نـار بر دو قسم است؛ نـار معنویِ روحانیِ عقلی، و نارِ محسوسِ شـبحیِ جسـمانیِ مقـداری. مبـدأ نار عقلی حرمان قوه عقلیه از کمالات نفسانیه و علوم الهیه و معارف ربّانیه و معانـدت با معارف حقه و انکار انبیاء و ائمه علیهم السـلام و اِعراض از حقـایق وارده در کتب آسـمانی و شـک در مبـدأ و معاد و رسوخ عقایـد باطله می باشـدعلت حصول آتش حسـی فرورفتن در شهوات و در دنیا و مادیات می باشـد. نفس بعد از اسـتمرار در ایجاد اعمال زشت و پلید، متصوَّر به صُوَر مناسب با اعمال خود شـده و به واسـطه کثرت اُنس با اعمال حیوانی و شـیطانی، مظهر صور مار و عقرب می شود و چه بسا به صورت انسان محشور نشود».(۱)

## نظر امام خمینی«رحمه الله علیه» در مورد معاد جسمانی

دراین رابطه نظر امـام خمینی(رحمه الله علیه) را که دارای معارف عمیق و دقیقی بوده و نقش حرکت جوهری را در تبیین معاد جسمانی به خوبی نشان می دهد، در ذیل به صورت کامل نقل می کنیم. ایشان می فرمایند:

«بـا توجه به حرکت جوهری، موجود در ذات خود از ضـعف، رو به قوت و کمال می رود و هیولا مرتبه به مرتبه، به طرف اخذ صور کمالیه حرکت می کند تا جایی که در صفا و شدت، هم سنخِ وجود می شود. یعنی در اثر این حرکت و اخذ افاضات، به مرتبه ای از وجود می رسـد که می خواهـد به موت طبیعی، از سـر شـاخه عـالم طبیعت بیرون رود و هیولاـ را رفض نمایـد و از شجره عالم ماده رهیده، در عالم اکمل و



---

۱- «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سید جلال الدین آشتیانی، ص ۸۶ و ۸۷.

اَعلا ثابت و مستقر گردد و طبق اصل «شیئیتِ شیء به صورتش است، نه به ماده اش» پس اگر صورت اخیر، ماده منضمه را از دست بدهد و جز صورت چیزی باقی نماند، شیئیت شیء محفوظ است، چنانچه تخت بودن تخت به ماده اش که چوب است، نیست؛ بلکه به صورتش است، و لذا اگر ماده آن یعنی چوب بودن نباشد، باز تخت، تخت است.

از طرفی نفس انسان، صورت اخیر اوست و شیئیت انسان به آن است. حال اگر انسان در عالم طبیعت مسیر کمالی خود را طی کرد به جایی می رسد که از ماندن در شجره عالم طبیعت مستغنی است و به قدری خوش طعم و خوش رنگ و بو شده که ملائکه الله، مجذوب نور جمال و عطر وجود او می شوند و آرام آرام، جسم طبیعی را پشت سر می گذارد و در اثر «حرکت جوهری» به جسم مثالی که حاصل حرکت آن جسم طبیعی است نایل می شود و از طبیعت بیرون می رود.

این جسم مادام که در طبیعت است، جسم خالص نیست، بلکه اختلاطی از جسم و لاجسم است ( چون مقرون به هیولا است و هیولا، جسم نیست) و با حرکت ذاتی اش به جایی می رسد که جسم خالص می شود و این یعنی به مرتبه جسم مثالی رسیدن، و وقتی به آن مرتبه رسید، حرکت در حقیقتِ امتدادیه جوهریه اش، توقف پیدا می کند، چون اگر این حرکت ادامه یابد دیگر معاد جسمانی نخواهد بود، ولی چون عالم مثال حرکت ندارد، جسم مثالی همواره برای همه انسان ها باقی خواهد ماند و محال است نباشد، زیرا نبودش بدین معنا است که انسان مولود طبیعت نباشد.

ص: ۹۵

انسانی که فعلاً در طبیعت است و به تدریج رو به کمال می رود، انسان خالص نیست و تعیّن ندارد، چون در بین قوه و فعل در حرکت است و از هر درجه ای که می گذرد نقص آن درجه را به جای می گذارد، تا روزی برسد که نقص عالم طبیعت را بر زمین بگذارد و آن آخرین قدم حیات دنیایی و اولین قدم حیات دیگر است. انسان وقتی با حرکت، به عالم برزخ رسید و جسم برزخی شد، شخصیت او باقی است (یعنی همان کودکی است که در اثر حرکت جوهریه و استعداد وجود فعلاً جسم برزخی شده است) و هرچه بالاتر رود، وجودش جامع تر و جنبه کثرتش ضعیف تر و جنبه وحدتش قوی تر می شود و لذا یک شخصیت واحد است که همه شئون مراتب قبل را دارا است، لمس می کند، می بیند، می چشد، و خلاصه همه آنچه در مراتب پایین داشت در مراتب بالاتر همان قدرت و توان را دارا است.

نفس، مادام که در طبیعت است چون هیولا و جنبه بالقوه دارد «قابل» صُوَر جسمیه است، هرچند خودش جسم نیست، ولی بعد از مفارقت از عالم طبیعت و فراغت از تدبیر امور غیر، می تواند اجسام جرمیه را ایجاد نماید و چون قویّ الاراده است و از اشتغالات طبیعت رسته است، هر چه اراده کند ایجاد می نماید ( همچنان که در همین دنیا در ذهن خود صورت اشیاء را اراده و ایجاد می کند) و لذا در نشئه آخرت بدن خود را خودش ایجاد می کند، بلکه آن بدن، بدنی است که نفس، خودِ آن بدن است و ایجاد و اعدام آن، مساوق اعدام و یا ایجاد خودش می باشد.(۱)



---

۱- «معاد از دیدگاه امام خمینی«رحمه الله علیه»»، تقریرات اسفار، ص ۲۱۸ تا ۲۲۶.

## روشن شدن شخصیّت زمان به عنوان بُعد چهارم مادّه

از دیگر نتایجی که بحث حرکت جوهری در بر دارد روشن شدن ماهیت زمان است. چرا که بعضی تصور می کردند زمان هیچ نحوه واقعیتی ندارد و صِرفاً ساخته ذهن است و بعضی درست برعکس، تصور می کردند که زمان نیز مخلوق مستقلی است که خودش به خودی خود موجود است. ملاصدرا«رحمه الله علیه» آن چنان موضوع را روشن نمود که مشکل هر دو اندیشه فوق روشن گشت. ما نظر وی را به صورت زیر نقل می کنیم.

الف- هم چنان که قبلاً عرض شد؛ زمان عبارت است از: مفهوم تقدّم و تأخّر در ذهن.

ب- آنچه در خارج از ذهن مصداق تقدّم و تأخّرِ موجود در ذهن است، موجودی است که حرکت دارد. به عبارت دیگر زمان، مفهوم تقدم و تأخر است که مصداق خارجی آن مفهوم، حرکت است. یعنی زمان یک پدیده مستقل خارج از ذهن نیست، هرچند موهوم و ساخته ذهن هم نیست.

ج- ذهن، با توانایی که دارد مفهوم تقدّم و تأخّر را از شئ خارجی جدا می کند و آن را مستقلاً به عنوان مفهومِ «زمان» ادراک می نماید و به آن نظر می اندازد. به این عمل ذهن «انتزاع» گفته می شود که یکی از خواصّ مهمّ ذهن است. همچنان که ذهن از «حسن» و «رضا» و «بتول» و «فاطمه» که در خارج از ذهن هستند، مابه الاشتراکشان یعنی آنچه در همه آن ها مشترک است را جدا می کند و مفهوم انسان را می سازد، مفهومی که بر «حسن» و «رضا» و «بتول» و «فاطمه» صدق می کند، در حالی که آنچه در

خارج هست ، یا بتول است و یا رضا که هر کدام مصداق آن مفهوم ذهنی انسان هستند و ذهن آن مفهوم را از بتول و رضا و فاطمه و... انتزاع کرده است. ذهن عین همین عمل را برای انتزاعِ مفهوم تقدم و تأخر انجام می دهد؛ یعنی از حرکت موجود در خارج، مفهوم تقدّم و تأخر را انتزاع می کند و نام آن را «زمان» می نهد.

د- بنابراین چون مفهوم زمان، مفهومی است انتزاع شده از حرکت؛ پس جایی که حرکت نیست، تقدّم و تأخّر معنی ندارد؛ یعنی در آن جا زمان معنی و وجود ندارد، و با توجّه به ذات حرکت مند عالم مادّه، زمان در عالم مادّه به عنوان مفهومی که ذهن از حرکت انتزاع کرده است، مورد توجّه است.

ح- پس زمان، بُعدی است از ابعاد مادّه؛ یعنی چون مادّه عین حرکت یا عین تقدّم و تأخّر خارجی است و چون زمان همان مفهوم تقدّم و تأخّر است که ذهن از حرکت انتزاع کرده، پس زمان از مادّه جدا نیست و جایی که مادّه نیست، زمان معنی ندارد؛ پس هم چنان که خارج از عالم ماده، مکان و بُعد معنا نمی دهد، زمان هم معنا نمی دهد.

با عنایت به نکته دقیق فوق باید متوجه بود که زمانِ هر موجودی، مقدار حرکت همان موجود است و لذا عمر حقیقی انسان به مقدارحرکت وجودی همان انسان است، نه حرکت زمین؛ و حرکت زمین نباید عمر انسان محسوب شود، زیرا زمانِ هر موجودی را حرکت ویژه خود آن موجود می سازد.

ص: ۹۸

و– هم چنـان که عرض شـد مفهوم زمـان، مفهوم وَهمی و ذهن سـاخته نیست، بلکه مفهومی است که مـا به ازاء خارجی دارد، هرچند که عین خارج هم نیست و به اصـطلاح فلاسفه، از مقولات ثانیه فلسفی است. مثل مفهوم انسان که نه ساخته ذهن است و نه عین آن در خارج هست، چرا که مفهوم انسان، هم شامل زنان می شود و هم شامل مردان، در حالی که انسان در خارج یا زن است و یا مرد.

## حل مشکل حدوث و قِدَم

### اشاره

وقتی براساس برهان حرکت جوهری مشـخص شـد که زمان، بُعدی از عالم مادّه است و خارج از عالم مادّه، زمان معنی ندارد، نتیجه می گیریم که بـا خلق عـالم مـادّه، زمـان به وجود می آیـد، یعنی همین که جهان مادّه هست، زمان هست؛ نه این که اوّل زمـان بوده وبعـداً جهـان مـادّه در آن زمان به وجود آمـده؛ پس این طور نیست که عالم مادّه در یکی از مراحل زمان به وجود آمـده باشـد و یـا عـالم مـادّه از اوّل، همین که زمـان بوده، در کنار آن زمان به وجود آمـده و تصور کنیم عالم مادّه یا «حادث زمانی» باشـد و در زمان حادث شـده باشـد و یا «قـدیم زمانی» باشـد، و از ابتدای زمان به وجود آمده باشد. زیرا زمان، موجود مسـتقلّی نیست که جهان، در آن و یا همراه آن به وجود آمـده باشد، بلکه طبق حرکت جوهری«جهان مادّه» هر لحظه به وجود می آیـد و «زمـان» هم پیرو آن، لحظه به لحظه موجود می شود. پس می توان گفت: جهـان مادّه هر لحظه حادث است و زمانِ مخصوص به آن نیز هر لحظه حادث است.

ص: ۹۹

پس کلّ عالم مادّه در بی زمان و بی مکان ایجاد شده است، یعنی همان طوری که عالم مادّه در زمانی ایجاد نشده، بلکه همراهِ به وجود آمـدن خود، زمـان خود را هم به وجود آورده است، همـان طور که در مکانی ایجاد نشـده، بلکه خودش همان مکان است، و همین که به وجود آمد، مکان و زمان معنی پیدا کرد.

## مبنای قوای قلب

طبق بحث هـایی که مطرح شـد؛ خداونـد عین غنی و قرار است، برعکس، عالم مادّه عین فقر و حرکت است؛ پس هر چه روح انسان به خدا توجّه داشته باشد و به او نزدیک تر شود، قرار و آرامش در او بیشتر ایجاد می شود، و هر چه به عالم مادّه نزدیک شود و توجّهش به آن عالم جلب گردد، حکم عالم مادّه که اضطراب و بی قراری است در جان و روح انسان سرایت می کند؛ و این که قرآن می فرمایـد:«اَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب» یعنی با یاد خـدا قلب ها آرامش می یابـد، چون با توجّه قلب به سوی خداونـد یـک نحوه ارتبـاط و سـنخیّت بـا عـالم قرار و غنی در قلب ایجاد می شود. جایگاه تزکیه های دینی را می توان در این مبحث روشن نمود که چگونه نفس انسان با تزکیه و با فاصـله گرفتن شرعی از بدن مادّی، به عالم معنا و عالم قرار نزدیک می شود.

ص: ۱۰۰

## حل مشکل ربط متغیر به ثابت

ابتدا موضوع را با طرح سؤال و جواب طرح می کنیم و سپس با وسعت بیشتر به جوانب موضوع می پردازیم.

سؤال: با توجه به این که می گویند علّت متغیّر، باید متغیّر باشد؛ حال که می گویید: «جوهر عالم مادّه عین حرکت است»، پس خدا هم که علّت جوهر عالم مادّه است باید دارای حرکت باشد، در حالی که گفتیم هر جا پای حرکت هست، پای نقص هست و حرکت یعنی گرفتن چیزی که شئ ندارد و چنین صفتی را نمی تواند برای خدا فرض کرد.

جواب: با دقّت در مبحث حرکت جوهری باید متوجّه شده باشید که جوهر عالم مادّه، «وجودی» است که آن وجودْ «عین حرکت» است؛ مثل نمک که وجودی است که آن وجودْ عین شوری است؛ پس نمک را شوری نداده اند، بلکه وجودی به آن داده اند که آن وجود در آن مرتبه، عین شوری است. لذا جوهر عالم مادّه را خالق آن حرکت نداده است تا خالق آن خودش هم حرکت داشته باشد، بلکه وجودی به آن داده که آن وجود عین حرکت است و به همین جهت حرکت داشتن برای خداوند لازم نمی آید، بلکه عین وجود بودن برای خالق لازم می آید که آن مطلوب ماست. لازم است دقّت کنید که ریشه این سؤال در عدم تصوّر صحیح از حرکت جوهری است، چراکه سؤال کننده هنوز تصوّرش این است که جوهر عالم مادّه «چیزی» است که دارای حرکت است، و حال آن که ذات عالم مادّه «فقط حرکت» است و این ذاتِ عین حرکت، مرتبه ای است از مراتب وجود، که البته پایین ترین مرتبه وجود هم می باشد.

ص: ۱۰۱

پس چنـانچه ملاـحظه کردیـد؛ سؤالی که همـواره در طـول تاریـخ تفکر مطرح بـوده، چگـونگی ارتبـاط موجودِ متغیر است با خداوند که ذاتی است ثابت. فیلسوفان گذشـته از طریق گردش افلاك سعی می کردند جواب این سؤال را بدهند که می توان گفت توفیق لازم نصـیب آن ها نشـد ولی ملاصدرا«رحمه الله علیه» با طرح بحث حرکت جوهری به زیباترین شـکل، این سؤال را جواب داد. و همچنـان که قبلاًـ عرض شـد، روشن نمود خداونـد ذات عالَم ماده را خلق می کنـد و آن ذات در خودش عین حرکت است، نه این که خداونـد آن ذات را تغییر دهـد، تا لازم آیـد خود خداوند نیز تغییر کند. به اعتبار دیگر ذات عالم ماده از علت خود فقط هستی دریافت می کند.(۱)

جنـاب ملاهـادی سـبزواری«رحمه الله علیه» شـارح بزرگ نظرات ملاصـدرا«رحمه الله علیه» در عین روشن کردن موضـوعِ ربط متغیر به ثابت نکته دقیقی را مطرح می کند و می گوید:

وَالطَّبْعُ اِن یُثْبِتْ فَیَنْسَدُّ الْعَطا

بِالثّابِتِ السَّیالِ کَیْفَ ارْتَبَطا(۲)

یعنی اگر جـوهر در خودش متحوّل نبود، عطـای الهی متوقّف می شـد و اگر حرکت عـالم مـاده جوهری نبود و جوهر آن عین حرکت نبود، ربـط بین «حرکت» و بین «خـالق ثابت» چگونه حل می شـد، در حالی که در حرکت جوهری روشن می شود که وجودِ جوهر مادّی، عین حرکت

ص: ۱۰۲

---

۱- می فرمایـد: اِنَّ تجـدّد شـیء اِن لم یکن صـفه ذاتیه له ففی تجـدّده یحتاج اِلی مُجَدِّدٍ و ان کان صـفه ذاتیه له ففی تجدّده لا یَحتاجُ الی جاعل یجعله متجدّدا بل الی جاعل یجعل نفسه جعلاً بسیطاً. «اسفار»، ج ۳، فصل ۲۱، ص ۶۸.

۲- «شرح منظومه سبزواری»، انتشارات مصطفوی، ص ۲۴۹.

است و خداوند آن وجود را به جوهر افاضه می کند و خود آن وجود عین حرکت است، نه این که خداوند حرکت را به جوهر بدهد که لازم آید خودش هم حرکت مند باشد و مشکل عدم سنخیّت خالق ثابت و مخلوق متحرّک پیش آید.

موجود مجرّد، طوری است که به جهت امکان ذاتی اش که عین فقر است، از وجود فیّاض، قبول فیض می کند و برای قبول فیض احتیاج به جهات اِعدادی از قبیل زمان و مکان و مادّه و استعداد ندارد. برعکسِ موجود مادّی که باید شرایط قبول فیض از فاعلِ مُفیض را داشته باشد، قابلِ آن فیض را هیولایِ اُولی گویند که صِرف قبول است و آن را هیچ صورتی نیست مگر قوّه قبولِ هر صورتی. پس اگر جوهر یا هیولای اُولایِ عالم مادّه، عین حرکت نبود، شرایط قبول فیض از عالم ماوراء فراهم نمی شد و زمینه ای برای قبول فیض الهی نبود.

پس نباید گفته شود جوهر عالم ماده را خداوند چگونه به حرکت درمی آورد؟! چراکه عرض شد؛ جوهر مادّی وجودی است عین حرکت که خداوند آن «وجود» را در آن مرتبه افاضه فرمود و آن وجود، خودش عین حرکت است، نه این که به حرکتش در آورده باشد، یعنی از وجود مطلق، فقط وجود صادر شده، و این است معنی «ربط متغیر به ثابت». به اصطلاح، «جعل وجودِ جوهر، همان جعل حرکت است»؛ یعنی حرکت در جوهر، احتیاج به جعل مستقلّی جدای از وجود جوهر ندارد، برعکس حرکات غیر جوهری که «موضوع» یک چیز است و «حرکتِ آن» چیز دیگر؛ ونیز روشن شد که فیض حق دائم و ثابت است و عالم مادّه دائم

ص: ۱۰۳

التغییر و عین الحرکه است. پس از یک طرف عالم مادّه هر لحظه حادث است و از طرف دیگر این پدیده هر لحظه حادث و هر لحظه در حرکت، با خدای قدیم ثابتِ غیر قابل حرکت، ارتباط دارد؛ چراکه وجود حادث یعنی عالم مادّه، وجود خود را که عین حرکت است از خالق خود اخذ می کند، نه حرکت خود را.

این نکته را نباید فراموش کرد که حرکت طبیعی، مثل حرکت مکانی یا کیفی و امثال آن، حرکتی است که عارض شئ می شود - بر عکس حرکت ذاتی- لذا چون حرکات طبیعی، ذاتی شئ نیستند، بالأخره از موضوع خود زائل می شوند. امادر حرکت جوهری خود ذات، همان حرکت است؛ یعنی وجودی است که آن وجود در آن مرتبه، چیزی جز حرکت نیست، پس مثل حرکات عَرَضی زایل شدنی نیست.

## حرکت جوهری عامل تکامل عالَم ماده

در حرکات عَرَضی، خَلْع و لُبْس هست؛ یعنی شئ از حالت قبلی خارج شده و لباس حالت بعدی را به تن می کند، مثل حرکت مکانی که شما در حرکت مکانی خود، باید از مکان اوّلی خارج شوید تا وارد مکان بعدی گردید. ولی در حرکات جوهری، لُبْس بعد از لُبْس است و صورت ماقبل، قوّه و زمینه ای برای صورت بعدی می شود و به همین جهت هم، جوهر عالم مادّی با قبول فیض از عالم بالا، به صورت مستمر شدّت می یابد و به عبارت دیگر عالم ماده در حال تکامل است تا از جنبه های نقص مادی خود خارج شود.

سؤال: اگر عالم ماده در حال تکامل است، پس چرا سیر کمال آن از ماده به سوی مجرد قابل احساس نیست و همواره در ماده بودن خود ثابت است؟

جواب: همچنان که عرض شد؛ ذات و جوهر جهان ماده عین حرکت است. یعنی عین تبدیل قوه به فعل است، و تا تمام قوه هایش به فعل تبدیل نشود در حالت ماده بودن قرار دارد، ولی همین که دیگر قوه ای برای آن نماند ناگهان از ماده بودن خارج می شود. پس این طور نیست که عالم ماده آرام آرام مجرد شود، بلکه تا قوه دارد ذاتی است عین حرکت، و همین که قوه هایش تماماً تبدیل به فعل است، دیگر یک ذات و جوهر جدیدی است.

سؤال: اگر موجود مادّی، تا زمانی که ذاتش متحوّل است، از عالم الهی فیض می گیرد و بقایش هم نشانه ادامه فیض الهی است. پس وقتی به فعلیّت رسید، دیگر فیضی دریافت نمی کند؟

جواب: فیض الهی، در یک مرتبه «فیض کمال» است ودر یک مرتبه «فیض بقاء»؛ فیضی که به عالم مادّه می رسد، فیضی است که مادّه را از نقصِ قوّه خارج می کند و به تجرّد می رساند؛ در نتیجه عالم مادّه از طریق این فیض، هم به بقای خود ادامه می دهد و هم کمال می یابد. ولی فیضی که به عالم مجرّدات می رسد (مثل عالم ملائکه)، فیض بقاء است و وجود دم به دم عالم مجرّدات، از فیض الهی است، منتها در این شرایط «وجودِ» مخلوق به او افاضه می شود؛ پس فیض حق دائمی است، منتها بنا به شرایط قابل، ظهورآن فیض متفاوت است.

## چگونگی ظهور حرکت جوهری

اشکال: وقتی دست من حرکت می کند، چیزی به آن اضافه نمی شود تا نتیجه بگیریم حرکت هست و بعد بخواهیم بحث کنیم این حرکت ریشه در جوهر شئ دارد یا ریشه در عَرَض آن؛ یعنی اصلاً حرکت واقعیّت ندارد تا مورد بحث قرار گیرد!

جواب: ما با فرض این که شما سوفسطایی نیستید و وقتی دست شما ساکن است را با وقتی دست شما در حرکت است، یک واقعیّت نمی دانید، بحث خود را شروع می کنیم: اگر بپرسید: «آیا وقتی دست من حرکت می کند نسبت به وقتی که دست من ساکن است، دو واقعیّت در صحنه است: یکی حرکت و یکی دست»؛ در جواب می گوییم: خیر؛ در حالت دوّم، دو واقعیّت در صحنه نیست، بلکه همان پدیده مادّی، مثل دست، چه در حرکت باشد و چه ساکن باشد، در ذات خود در حرکت است، منتها چون ذاتش عین حرکت است هرگونه حرکت عَرَضی - اعم از کیفی و یا کمّی و یا اینی - را می پذیرد و شما در واقع در حرکت دادن دست خود چهره ای از ذات متحرک آن پدیده مادی را ظاهر می کنید و چنانچه ذاتش در ثبات بود، امکان نداشت حرکات عَرَضی را پذیرا شود، همچنان که شما نمی توانید هیچ گونه حرکتی را بر مجرّدات تحمیل کنید، اعم از حرکت مکانی یا کیفی و غیره، یعنی نمی شود عقل را جابه جا کرد، چون ذاتش پذیرای حرکت نیست. پس این که می گویید با حرکت دادن دست، چیزی به دست اضافه نشد، درست است؛ ولی این که می گویید: پس حرکت واقعیت ندارد، حرف درستی نیست؛ بلکه متوجّه باشید با حرکت دادن

دست، در واقع آن حرکتِ ذاتیِ شیٔ، توانست به صورت حرکت مکانی، خود را ظاهر کند؛ یعنی چیزی به آن اضافه نشد، بلکه ذات متحوّل آن پدیده مادی از جهتی زمینه ظهور یافت.

سؤال: در فیزیک روشن می شود رنگ هایی که ما در اشیاء ملاحظه می کنیم، واقعیّت مستقلّی ، جز طریق قرارگرفتن ملکول های سطح شیٔ نیستند، که وقتی نور بی رنگ به سطح شیٔ برخورد می کند، ما آن سطح را مثلاً سبز می بینیم. پس اصلاً رنگ اشیاء چیزی نیست، جز نوع خاص آرایش ملکول های سطح اشیاء؛ و سایر اعراض هم به همین نحوه هستند، بنابراین عَرَضی نمی ماند که بخواهیم حرکتِ آن را به جوهر نسبت دهیم!

جواب: اگر ملاحظه کنید می بینید در واقع شما می فرمایید: عَرَض یک واقعیت مستقل نیست، بلکه ظهور خصوصیات خود شیٔ است، که البته این نکته را حرکت جوهری تأیید می کند؛ بعد می گویید: وقتی نور بی رنگ به شیٔ برخورد کرد، شیٔ به جهت آرایش خاص ملکولی اش شش رنگ از نور بی رنگ را جذب و یک نور، مثلاً نور سبز را منعکس می کند و در نتیجه ما آن شیٔ را سبز رنگ می بینیم. این موضوع دقیقاً با حرکت جوهری جواب داده می شود، چراکه باید ذات و جوهر شیٔ ، قدرت و استعداد قبول ذرّات فوتون را که نور بی رنگ متصاعد می کند، داشته باشد و فقط یک نور را منعکس کند و برای این کار لازم می آید تا شیٔ عین حرکت و قبول باشد تا ذاتش استعداد قبول آن شش رنگ را داشته باشد و اگر ذات شیٔ استعداد چنین قبولی را نداشت، نمی توانست آن نورها را جذب کند و یکی را منعکس نماید.

سؤال: آیا مسئله بو و طعم اشیاء هم همین طور است؟

جواب: بلی؛ ولی فراموش نکنید که شما در مسئله بو و طعم، ذرّات را که خودشان جوهر خاصی دارند، در صحنه دارید که آن ذرّات عَرَضشان بو و طعم است؛ یعنی شما در مورد بوی اُدکُلُن، ذرّات الکل را در فضا دارید که آن ذرّات حامل بو هستند و این طور نیست که خودِ «بو» واقعیّت مستقل داشته باشد، بلکه جوهر این شئ براثر حرکت ذاتی خود در شرایطی است که این عَرَض را از خود نشان می دهد، در مورد طعم هم همین طور است که ذرّاتِ دارای طعم دارید، نه این که خود طعم یک پدیده مستقل باشد، مثل رنگ هایی است که از مغازه رنگ فروشی می خرید که حکم آن قبلاً عرض شد.

## علّت تنوّع پدیده ها در عالم مادّه

سؤال: اگر همه موجودات مادّی یک جوهر دارند که آن جوهر، عین حرکت است؛ پس چرا در ظاهر، یکی سنگ است و یکی چوب، و همه یک چیز نیستند؟

جواب: آری جوهر عالم مادّه یک چیز است و آن مرتبه ای است از عالم وجود، که وجود در آن مرتبه عین حرکت است، منتها در هر مرحله از حرکتِ خود، به جهت شرایط آن مرحله، چهره ای از خود را ظاهر می کند؛ مثل این که حرکت بدن ما در یک مرحله کودک است و در یک مرحله بر اثر همان حرکت ، جوانی آن ظاهر می شود، و لذا در اثر مراحل مختلفِ حرکت و شرایط ظهور آن حرکت، ما با پدیده های مختلفی

ص: ۱۰۸

روبه رو هستیم. پس در یک کلمه می توان گفت: «پدیده های مختلف در عالم مادّه، چهره های مختلف حرکتِ ذاتی عالم مادّه اند» و به همین جهت تمام پدیده های عالم مادّه، با همه تنوّعشان در یک مرتبه از وجود قرار دارند، آن هم در پایین ترین مرتبه که مرتبه قبول فیض است و دیگر آن مرتبه، خودش منشأ افاضه فیض به مرتبه پایین تر خود نیست.

## عالم مادّه، بستر ایجاد نفس

سؤال: ملاصدرا می گوید:«اَلنَّفْسُ جِسْمانِیَّهُ الْحُدُوث وَ رُوحانِیَّهُ الْبَقاء»(۱) یعنی نفسِ انسان در بستر جسم حادث می شود ولی بقایش روحانی است و لذا پس از جدایی از بدن، می تواند بدون جسم باقی بماند.(۲)

حال این سؤال پیش می آید که آیا این جمله ملاصدرا به این معنی نیست که علّت نفس انسان جسم و عالم مادّه است؟ و اگر این طور باشد، آیا می توان پذیرفت که علّت پدیده مجرّدی مثل نفس، عالم مادّه باشد، یعنی آیا می شود معلول درجه وجود بالاتری نسبت به علّت خود داشته باشد؟



---

۱- ملاصدرا«رحمه الله علیه» می گوید: اگر نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا ندانیم، لازم می آید نفس انسانی را از ابتدا تا انتها ثابت بشماریم و توجیهی بر تحولات نفس انسانی از نظر علمی نداشته باشیم و در آن صورت باید بپذیریم نفسِ یک کودک با نفس یک انسان متعالی در ذات خود ثابت اند و فقط در اعراض متفاوت اند، در این صورت نفس نبی اکرم(ص) با یک آدم عادی در ذات خود مساوی است. «اسفار»، رحلی، ط ۱، ج ۴، ص ۸۳.
۲- برای اطلاع کامل از نظر ملاصدرا«رحمه الله علیه» در این مورد به کتاب «معرفت النفس والحشر» ج ۱، ص ۵۴ رجوع فرمایید.

جواب: این اشکال از آن جا به وجود آمده است که سؤال کننده بدون توجّه به مبانی ملاصدرا، خواسته است جمله ایشان را معنا کند. آری ملاصدرا می گوید: نفس «جِسْمانِیَّهُ الْحُدُوث» است و از طریق جسم حادث شده است. ولی نه به معنی این که علّت نفس، جسم و مادّه است، بلکه همان طور که مبحث حرکت جوهری روشن می کند، ذات عالم مادّه همواره از عالم ماوراء خود فیض دریافت می کند و از نقص های مادّی تدریجاً رها می شود، ملاصدرا«رحمه الله علیه» براساس همین مبنا می گوید: نفس انسان در بستر عالم مادّه و در بستر ذات متحوّل آن، در شرایط جنینی و براساس فیضی که از عالم ماوراء، فیضان می شود، به وجود می آید. لذا از نظر ملاصدرا، عالم جسم، علّت معدّه و بستر ایجاد نفس است و نه علّت حقیقی آن.

در همین راستاست که اگر نباتی در مسیر حرکت جوهری در بستر انسان شدن قرار گرفت، و به جهت آن شرایط خاصّ ش، فیض انسان شدن را از عالم ماوراء دریافت کرد، به حیوانی تبدیل می شود که بالفعل حیوان است ولی بالقوّه انسان است و لذا این نبات و این حیوان، در زمره سایر حیوانات و نباتات محسوب نمی شود، بلکه حیوانی است که به واسطه استکمال تدریجی، انسان می شود؛ انسان در دوره جنینی، و در شرایط جنینی، نبات بالفعل و انسان بالقوّه است و به همین جهت هم جنین انسان که بالفعل نبات است، شبیه بقیه گیاهان نیست، هرچند قوای نباتی او فعّال هستند، ولی حسّ و حرکت را که مخصوص حیوان است، بالفعل ندارد، و چون متولّد شد، حیوان بالفعل و انسان بالقوّه است؛ یعنی قوای حیوانی اش

بالفعل موجود و فعّال است، ولی کمالات انسانی در او به صورت بالقوّه هست، حال اگر با اراده و اختیار، خود را در صراط انسانیّت قرار داد، به کمک حرکت جوهری که به جهت اتّصال نفس به بدن، در نفس او جریان دارد، می تواند مراتب انسانی را به دست آورد.

## ریشه حرکت در نفس

سؤال: مگر روح یا نفس انسان مجرّد نیست؛ و مگر گفته نشده که حرکت جوهری فقط مربوط به عالم مادّه است؛ پس چرا گفته می شود که نفس انسان نیز در اثر حرکت جوهری استکمال می یابد؟!

جواب: آری؛ حرکت جوهری مربوط به مادّه است، منتها فرق نفس با عقل این است که نفس برعکس عقل، دارای تجرّد نسبی است و لذا یک نحوه تعلّق به بدن در آن موجود است و در نتیجه حکم بدن به عنوان یک موجود مادّی، در نفس سرایت می کند. و این حالت حرکت جوهریِ مادّه تا وقتی نفس هنوز به بدن تعلّق دارد، در نفس جریان دارد و موجب استکمال جوهری نفس می شود و نفس در اثر این حرکت جوهری شدّت می یابد.

حال اگر نفس در صراط عبودیّت قرار گرفت، در اثر شدّت وجودی که پیدا می کند، آرام آرام جنبه تعلّقش به بدن کم می شود و توجّهش به عالم بالا ـ بیشتر می گردد و در این حالت یک نحوه موت اختیاری نصیب خود می کند و اختیاراً از عالم حرکت به عالم قرار سیر می کند، ولی اگر خود را در صراط عبودیّت قرار نداد و از حرکت جوهریِ ذاتی خود در

مسیر توجّه به عالم ماوراء استفاده نکرد، باز حرکت جوهریِ ذاتیِ او بدون آن که او بخواهد، سیر به سوی عالم ماوراء دارد؛ منتها تضادّی بین جهت تکوینی انسان با جهت اختیاری یا تشریعی او به وجود می آید و در چنین شرایطی وقتی وارد عالم قیامت شد، روحش آمادگی لازم را جهت ارتباط با آن عالم ندارد و خود را برای چنین عالمی آماده نکرده است و لذا عذاب های قیامتی نصیب او می شود.

## مبنای اخلاق در منظر حرکت جوهری

همچنان که ملاحظه فرمودید؛ حرکت جوهریِ عالم مادّه به ما گفت: هرچه به عالم مادّه نزدیک شویم، به زمان، یعنی به گذشته و آینده نزدیک شده ایم و هرچه از عالم مادّه فاصله بگیریم، به عالمی فوق زمان و مکان نزدیک می شویم؛ عالمی که در آن، گذشته و آینده از همدیگر فاصله ندارند، در واقع به مقام بی زمان نزدیک می شویم و به تعبیری دیگر گذشته و آینده که در عالم مادّه قابل جمع نیست، در آن حالت در پیش ما جمع می شود و گذشته و آینده در یک لحظه در نزد انسان حاضر می باشد و شرط چنین حضوری، فاصله گرفتن از عالم مادّه و حکم آن است و این که حکم حضرت اَحد را بر جان و رفتار خود حاکم نماییم؛ یعنی هرچه قلب، توحیدی تر شود ودر توحیدِ خود استمرار ورزد، همه هستی در پیش او جمع خواهد شد و احاطه بر عالم کثرت پیدا می کند و آنچه را که در دورترین نقاط و یا دورترین زمان ها است در پیش خود حاضر می نماید و دستورات دین در عقاید و اخلاق برای حاکمیت حکم احدی

است تـا جنبه هـای مـادی انسـان تحت حاکمیت جنبه های وحـدانیِ خود قرار گیرد و شایسـته قرب الهی گردد. و از این طریق است که برهان حرکت جوهری می تواند پلی به سوی عرفان باشد.

## موضوع انتقال تخت ملکه سبأ و حرکت جوهری

وقتی متوجّه شـدیم که عالم مادّه، عین حرکت است و روشن شـد که عالم مادّه هر لحظه عالم جدیـدی است و روشن شـد که خداونـد هرلحظه عالم مادّه را ایجاد می کنـد، حال اگر انسانی تزکیه کرد و به وحـدت رسـید ، می تواند به مبادی عالم کثرت نزدیک شود و در آن تصـرّف کند. حال اگر چنین انسانی اراده کند قسـمتی از عالم مادّه که در فلان قسـمت – مثلاً در منطقه یمن– ریزش می کنـد در فلاـن قسـمت دیگر– مثلاًـ در اورشـلیم– ریزش کنـد چنین می شود که او اراده کرده است؛ مثـل نور چراغ قوّه ای که در دست مـا است و به جای این که در این مکان بینـدازیم، در مکان دیگری بینـدازیم. پس این طور نبود که وقـتی حضـرتِ «عـاصف بن برخیـا» تخت ملکه سـبأ را به اورشـلیم آورد، آن تخت را بـا سـرعت زیـاد حرکت داد، چراکه می فرماید: «اَنَا اتِیکَ بِهِ قَبْلَ اَنْ یَرْتَدَّ اِلَیْکَ طَرْفُکَ»(۱) یعنی؛ من آن تخت را برای شما ای سلیمان! قبل از آن که چشم برهم زنی، می آورم؛ یعنی قبل از گذشت هر لحظه از زمان. پس حضـرتِ «عاصف بن برخیا» طبق بحث حرکت جوهری، وجود آن تخت را به جای آن که در یمن ریزش کند، در اورشلیم ریزش دارد.

ص: ۱۱۳

---

۱– سوره نحل، آیه ۴۰.

در مورد طیّ الارض نیز باید متوجّه بود؛ وقتی خداوند به کسی چنین توانایی می دهد، او می تواند در مبادی ریزش بدنش تصرّف کند و بدنش را هرجا خواست، ریزش دهد.

منظور از طرح نکات اخیر این است که بدانیم مبحث حرکت جوهری علاوه بر این که بسیاری از مسائل مهم و سلوکی و معرفتی را تبیین می نماید، جهت اصلاح انسان، راه نشان می دهد، به امید آن که با تعمّق هرچه بیشتر به آن پرداخته شود.

## جهان در منظر حرکت جوهری و در منظر عرفان

عرفا جهان را در منظر خود چنین توصیف می کنند که:

اگر

یک ذرّه را برگیری از جای

خلل

یابد همه عالم سراپای

چرا که همه عالم ظهور حکمت خدای حکیم است و لذا حقیقت یک ذرّه و مجموعه عالم، یک شیئ واحد است و اگر حقیقت ذرّه معدوم شود همه عالم معدوم می گردد.

همه

سرگشته و یک جزو از ایشان

برون

ننهاده پا از حدّ امکان

همه عالم سیر به سوی رب العالمین دارند و دهان باز کرده اند تا از فیض حق بهره گیرند و خود را به آن بارگاه نزدیک کنند، چون سبب ایجاد عالم به موجب «فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَف» محبتِ ظهور و اظهار بوده است و در هر ذرّه عالم، این محبت ساری است. پس همه عالم سرگشته محبت و عشق اند و طالب مبدء حقیقی. به طوری که:

تو

گویی دائماً در سیر و حبس اند

که

پیوسته میان خَلع و لبْس اند

ص: ۱۱۴

و با این که در ذات خود عدم اند، با فیض دائمی از طرف نَفَسِ رحمانی، در وجودْ مستقر شده اند و آن ها را از افول در عدمیت خود نگه می دارد.

همه

در جنبش و دائم در آرام

نه

آغازِ یکی پیدا، نه انجام

و لذا در ذات خود متحول اند و نه در مکانی یا حالتی خاص متوقف اند و نه حرکت آن ها ابتدایی دارد و نه انتهایی.

همه

از ذات خود پیوسته آگاه

وز

آن جا راه برده تا به درگاه

به حکم این که هر جا وجود باشد علم و حیات هست، همه ذرّات عالم هم آگاه به نقص خود و هم متوجه کمال خالق خودند و لذا سیر به سوی کمال خود را با سیر به سوی خالق خود پیشه کرده اند.

به

زیر پرده ای هر ذرّه پنهان

جمال

جان فزای رویِ جانان

در زیر هر ذرّه ای جمال جان فزای حضرت دوست پنهان است و هر ذرّه در حال تماشای جمال اوست و با تمام وجودْ دهان به سوی او باز کرده و از او می نوشد و عاشقانه به سوی او پای کوبی می کند.

تو

از عالَم همی لفظی شنیدی

بیا

برگو که از عالَم چه دیدی؟

چرا که عالَم سراسر شور و حرکت است به سوی حضرت جانان، از او می گیرد و به سوی او می شود.

چه

دانستی ز صورت یا ز معنی

چه

باشد آخرت، چون است دنیا؟

آیا جز این است که ظاهر عالم جمال باطن آن است؟ آیا آن باطن که همان آخرت است هم اکنون موجود نیست که می فرماید: «یَعْلَمُونَ

ظَاهِرًا

مِّنَ الْحَيَاهِ الـدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَهِ هُمْ غَافِلُونَ»(۱) یعنی این هـا ظاهر حیات دنیایی را متوجه انـد و از باطن آن در غفلت انـد. در حالی که واژه «غفلت» به معنای آن است که چیزی هم اکنون موجود است ولی آن ها به آن توجه ندارند.

در ادامه می فرماید:

همین

نَبْوَد جهان آخر که دیدی

نه

مالاتُبْصِرون آخر شنیدی؟

پس بدان که جهان همین ظاهری نیست که در ابتدا در معرض چشم و حسّ قرار می گیرد. مگر نه این که خداوند فرمود: «فَلا اُقْسِمُ بِما تُبْصِرونَ وَ مَا لا تُبْصِرون»(۲) یعنی سوگند به آنچه شما می بینید و آنچه نمی بینید.

تو

در خوابی و این دیدن خیال است

هر

آنچه دیده ای از وی مثال است

تا انسان سیر به باطن این عالم نداشته باشد در خواب است و متوجه نیست که این ظاهری که با آن روبه روست، ظهور و جلوه باطنی است که آن اصل و پایدار است.

به

صبح حشر چون گردی تو بیدار

بدانی

کان همه وَهْم است و پندار

چون بمُردی - به هر نحوه مُردن، چه اختیـاری و چه تکوینی - متوجه می شوی که این دوگانه دیـدن ها و این کثیر دیـدن ها، همه و همه به جهت بـازی هـای خیال بود. چنانچه رسول خـدا صـلی الله علیه و آله فرمود: «اَلنّاسُ نِیام فَاِذا مَاتواانْتَبِهُوا»(۳) یعنی مردم هم اکنون در خواب اند و چون بمیرند، بیدار می شوند.

۱- سوره روم آیه ۷

۲- سوره الحاقه آیات ۳۸ و ۳۹

۳- بحار، ج۴، ۴۳.

چو

برخیزد خیال چشم اَحْوَلْ

زمین

و آسمان گردد مبدّل

چشمِ دو بین، به جهت غفلت از باطن عالم، باطن و ظاهر را دو تا می بیند، ولی وقتی سالک به مقام توحید رسید کونین به نور وحدانیت محو می گردد و جز حیّ قیّوم را در صحنه نمی یابد و محقَق می شود کریمه «یَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَیْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُواْ للّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»(۱) یعنی؛ روزی که آسمان و زمین، غیر آسمان و زمین امروزین می شود و همه برای خدای واحد قهّار بروز می کند. و لذا در آن حال جز واحد قهّار، همه چیز محو خواهد شد. چرا که:

چو

خورشید جهان بنمایدت چهر

نماند

نور ناهید و مه و مهر

آری؛ چون نور ذات اَحدی در آیینه قلب سالک رخ نماید، دیگر چیزی نماند. پس:

بدان

اکنون که کردن می توانی

چو

نتوانی چه سود آن گه که دانی(۲)

در انتها می فرماید: پس ای انسان به جهت جامعیتی که خداوند در تو قرار داده از طریق سلوک صحیح، امکان مکشوف شدن حقایق برای تو هست تا در عوالم لطیفه ملکوتی سیر کنی و هستی های مجازی را در پرتو تجلیات ذات احدی فانی نمایی و حق را به حق ببینی، که اگر در این فرصت که این کار برایت میسر است به میدان نیایی و خود را مشغول امور کثیره کنی، وقتی فرصت رفت برای همیشه محروم خواهی ماند.

۱- سوره ابراهیم آیه ۴۸
۲- این اشعار به عنوان نمونه از گلشن راز شیخ محمودشبستری آورده شد.

چنانچه ملاحظه فرمودید؛ عارف سعی دارد اولاً: باطن متحول عالم را با چشم دل بنگرد. ثانیاً: تفسیری درست از آن ارائه نماید و همه کثرات را در نور وحدت اَحدی به تماشا بنشیند و فیض و فیّاض و مفیض را سراسر نور بیابد، و در راستای قیامت اختیاریِ خود گام بردارد.

ما معتقدیم بحث حرکت جوهری آدرس صحیحی است به سوی چنین نگاه و سلوک. چرا که وقتی عقل متوجه ذات متحول عالم ماده شد و فهمید این ذات، سراسر نیاز است و اگر یک لحظه فیض عالم بالا از آن گرفته شود، هیچ می شود، و وقتی فهمید جهان دارد با تبدیل قوه به فعل، به سوی مقامی برتر سیر می کند، سعی می نماید آنچه را عقل فهمید، قلب ببیند و در این حال به کمک این آدرس به مقصد رسیده است. إن شاءالله

تذکّر: پس از دقّت بر روی مبحث حرکت جوهری و مبحث برهان صدّیقین، چنانچه مایل باشید مسئله در عمق بیشتری برایتان روشن شود، باید مباحث معرفت النفس را دنبال بفرمایید که ملاصدرا در جلد ۸ و۹ اسفار طرح کرده اند و یا به ترجمه آن تحت عنوان «معرفت النفس والحشر» رجوع فرمایید.

«والسلام علیکم و رحمهالله و برکاته»

ص: ۱۱۸

## منابع


۱- «اسفار اربعه»، ملاصدرا«رحمه الله علیه»

۲- «دروس آیت الله جوادی آملی»، شرح مجلدات ۵ تا ۹ اسفار اربعه

۳- «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سیدجلال الدین آشتیانی

۴- «حرکت و زمان»، شهیدمطهری«رحمه الله علیه»

۵- «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، علامه طباطبایی«رحمه الله علیه»

۶- «مفاتیح الغیب»، ملاصدرا

۷- «ادله ای بر حرکت جوهری»، آیت الله حسن زاده آملی

۸- «نهاد ناآرام جهان»، دکترعبدالکریم سروش


ص: ۱۱۹

آثار منتشر شده از استاد طاهرزاده

- معرفت النفس و الحشر (ترجمه و تنقیح اسفار جلد ۸ و ۹)
- گزینش تکنولوژی از دریچه بینش توحیدی
- علل تزلزل تمدن غرب
- آشتی با خدا ازطریق آشتی باخود راستین
- جوان و انتخاب بزرگ
- روزه ، دریچه ای به عالم معنا
- ده نکته از معرفت النفس
- ماه رجب ، ماه یگانه شدن با خدا
- کربلا، مبارزه با پوچی ها
- زیارت عاشورا، اتحادی روحانی با امام حسین علیه السلام
- فرزندم این چنین باید بود (نامه حضرت علی به امام حسن علیهم السلام - نهج البلاغه، نامه ۳۱)
- فلسفه حضور تاریخی حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه
- مبانی معرفتی مهدویت

مقام لیله القدری فاطمه علیها السلام

ص: ۱۲۰

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹